فيليب بورجوه

منابع تاريخ الأديان

ترجمة: فوزية العشماوى

المركز القومى للترجمة

مكتبة الفكر الجديد

2089

المركز القومى للترجمة

تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 2089
- مناب ع تاريخ الأديان
- فيليب بورجوه
- فوزية العشماوى
- اللغة: الفرنسية
- الطبعة الأولى 2015

هذه ترجمة كتاب:

Aux origines de l'histoire des religions
By: Philippe Borgeaud

Collection La Librairie du XXIe siècle,
sous la direction de Maurice Olender

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554



منابع تاريخ الأديان

تـــــأليف: فيليـــب بورجـــوه

ترجمـــــــة: فوزيـــة العـــشماوى



2015



بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

بورجوه، فيليب
منابع تاريخ الأديان/ تأليف: فيليب بورجوه؛
ترجمة: فوزية العشماوى.
القاهرة: المركز القومى للترجمة، ٢٠١٥
٣٧٢ ص، ٢٤ سم
١- الديانات - تاريخ
(أ) العشماوى، فوزية (مُترجم)
(ب) العنوان ٢٠٠,٩

رقم الإيداع: ٨٠٣٩ /٢٠١٢
الترقيم الدولى: I.S.B.N - 978 - 977 - 92 - 0217 - 4
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

يهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.



المحتويات




مكتبة
الفكر الجديد



مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد

إهداء

إلى تلاميذى وذكرياتنا فى منطقة مانون



تمهيد

إن مسألة الهوية الدينية وصلاتها بالعلمانية مسألة فى غاية الأهمية فى الوقت الراهن فى أوروبا، وليس فى الشرق الأدنى أو الشرق الأقصى فحسب، وهذا ما يبدو جليًّا من خلال معركة جدلية تعرضها الصحافة اليومية منذ عدة سنوات, وفى هذا الإطار: ما معنى الرغبة فى إدخال كلمة "دين" فى المقدمة الخاصة بالدستور الأوروبى أو العكس، أى: الحرص على عدم التنويه من قريب أو بعيد عن ذلك؟ وكلنا يعلم أن الدين أو الدينى يؤدى إلى تأثيرات قوية لا تُحْمَد عقباها.

ولكن هل هذه التأثيرات مقصورة على الكنائس المعتمدة، ومؤسسات تقليدية رسمية؟ ألا يوجد مكان لتكوينات جديدة تسبب القلق أحياناً؟ إن تعدد الحركات الدينية وتسييس الأديان الحالى إلى جانب عودة التدين المعلن فى عالم المنظمات الدولية وأباطرة الحروب كل هذا يدعونا إلى إعادة التفكير فى بعض المصطلحات وفى البداية من أين تأتى معلوماتنا عن "الدين" وماذا تشتمل عليه؟

ربما يكون من الأهمية بمكان العودة إلى الماضى وإلى البلدان البعيدة؛ حيث ظهرت التعريفات الأولى التى تعد أساس هذه المعتقدات الراسخة, وإن ما يفرض نفسه علينا، ويجب ألا نندهش لذلك، هو صفة الجمع أو التعددية الجدلية لموضوع "الدين", وموضوع الدين غير موجود بصفة أبدية ولكنه دائمًا فى حالة بناء، وإعادة بناء، وأى دراسة جادة للدين لا يمكن أن تكون إلا من خلال التاريخ والمقارنة, وإن مسألة عرض الآلهة وتقديمها وتصويرها



على شكل أيقونى أو رمزى وأسطورى قد ساق الإغريق والرومان إلى التفكير مبكرًا فى المخاطر والفوضى التى يمكن أن تنتج عن التعبد, ولقد فعلوا ذلك برسم خريطة لمنابع العبادات والمعتقدات الخاصة بأجدادهم بالتوازى وبالمقارنة بمعتقدات البرابرة "الآخرين" سواء أكان هؤلاء أفاضل أم محتقرين, وأسلوب المقارنة الدينية هذا قد قادهم إلى إرساء مثلث لاهوتي؛ حيث تتم المواجهة بين تعبد معتدل وناقد يتعارض مع خزعبلات منفلتة ومع رفض احترام تعددية الآلهة المعروضة والممثلة, وهكذا احتفظت بلاد الإغريق بمكانة تبعد كثيرًا عن مصر القديمة التى تؤمن بالسحر وتعبد الحيوانات المقدسة, وعن جيروزاليم (القدس) حيث أقام موسى معبدا خاليا لإله الكون, وسرعان ما جاء رد الفعل لهذا النموذج بظهور اليهودية ثم المسيحية. وفى إطار هذه المجادلة تتكون الآليات والأساليب التى نفكر بموجبها أو على الرغم منها فى معنى الأديان وفى ما هو ديني، والتى لا تزال تتجدد وتنطلق من جديد منذ أهالى مدينة الإسكندرية من الإغريق واليهود ومرورًا بالمؤرخين الرومان وآباء الكنيسة وحتى المبشرين بالعالم الجديد وحتى يومنا هذا, وعلينا أن نعى ونستوعب ذلك ولا نعده ترفا حين نتساءل ونفكر فى متطلبات علم تاريخ الأديان، وهو تخصص جديد غير طائفى ولا ديني، يندرج فى إطار التاريخ والأنثروبولوجيا والمقارنة.

جاءت فكرة هذا الكتاب بعد المحاضرات المنتظمة التى ألقيتها إلى الطلبة فى جامعة جنيف، وكذلك المحاضرات المنتظمة والمكثفة التى درستها فى المدرسة العليا "سان كارلو دى مودان"، فى فبراير ١٩٩٦، وفى قسم الدراسات الكلاسيكية فى جامعة برانستون، خلال فصل الشتاء من العام نفسه ولقد بدأت فى التأليف خلال فترة إقامتى فى باريس؛ حيث كنت أعمل مديرَ دراسات مشاركًا فى كلية الدراسات العليا، فى مايو ٢٠٠١، بدعوة من ستيلا جورجودى.



ولقد أسهمت أسئلة الطلبة والمشاركين فى المحاضرات، وملاحظـاتهم فى شحذ تفكيري. وقدم لى كثير من أصدقائى المخلصين مساعدات جمة فيما يتعلق بالبحث والكتابة؛ وذلك بفتح أبواب المكتبات أمامى واستضافتى لديهم وأذكر منهم: فروما زيتلين فى بريستون، سارة جونستون وفريتز جراف فى كولوموس، جيمس وكاتى ردفيلد فى شيكاغو، كريستيانو جروتـانيللى فـى روما, قدم لى كل من موريس أولندر وجون شييد وجى ستروممسا معلومات مفيدة جدا.

واستمررت فى تأليف هذا الكتاب أثناء إقامتى فى منزل ريفى صغير فى إمبريبو بستورين، بعيدًا عن الجميع، ثم فى جنيف تحت أشجار طريـق "مانون"، بعد حصولى على إجازة من الجامعة إجازة للبحث "ساباتيك".

وأنا مدين لكثير من الزملاء المقربين الـذين سـاعدونى بتـشجيعهم ونصائحهم, ولولاهم لما خرج هذا البحث إلى النور, وهم: أنطوان جـافينيو، وآلان مونييه، وسيلفيا نايف، وانياس ناجي، وفرانشيسكا بريسندي، والبيـر دى بيرى، وطوماس رومر، ويورى فولوكين، واتانسيا زوجرافو.

أما زوجتى إيزابيلا وأولادى فقد وفروا لى الإطار الملائم الذى أتـاح لى التنفس بحرية والكتابة.

ولقد رحل عنا الصديق والأستاذ جون رودارد، قبـل أن يقـرأ هـذا الكتاب, ولو أنه قرأه لكان القارئ الأكثر شدة والأكثر كفاءة، خاصـة أنـه شارك فى مرحلة تأليفه منذ البداية وحتى النهاية.

جنيف، جراند ساكونيه

١١ أغسطس ٢٠٠٣م




مكتبة
الفكر الجديد

المقدمة

"السرد ليس فقط إعادة القول، أو كما نكتب الكلمة أحيانا "معارضة"[*]

إن علم "تاريخ الأديان" الذى ظهر بوصفه تخصصًا أكاديميًّا مستقلا، وعلما غير طائفى ولا دينى فى الملتقى بين علم دراسة النصوص المقارنة وعلم الأنثروبولوجيا، قد تكوّن فى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، ولقد ظهر أولا فى فرنسا، ثم فى إنجلترا ثم فى سويسرا وهولندا وبلجيكا.

ولقد ازدهر هذا التخصص بسبب صعود العلمانية، ولكن تاريخ الأديان الذى وصفه ماكس فيبر بأنه سيكون "فك سحر العالم" سيظل موصوما بتناقض مصادره على الرغم من أنه نشأ فى ظل حركة أوروبية، وهذه الحركة تقود جزءًا من العالم المسيحي، وليس كل كوكب الأرض. وليس من الضرورى توضيح ذلك، ويمكن أن يبدو تاريخ الأديان نتيجةً لرد الفعل على "فك سحر العالم" هذا، وذلك بتمييز الشعور الدينى والخيال الدينى موضوعًا للدراسة أو على العكس بوصفه تواصلاً طبيعيًا واضحًا؛ ما دام تاريخ الأديان ينتج عن وضع مسافة أو عن الابتعاد عن الدين.

لقد كان من المأمول فى نهاية القرن التاسع عشر، تحويل بعض كليات دراسات اللاهوت إلى كليات "لعلوم تاريخ الأديان" وذلك من قبل العلمانيين المعادين لكل ما هو أكلاريكى لاهوتى أو من أهل الكنائس ولكل منهم أسباب متعارضة تمامًا, ويكفينا لفهم ذلك متابعة الجدال المستمر، والذى يبدو أحيانًا منسيًا وأحيانًا أخرى مدفونًا، ويدور فى الأوساط التى يلتقى فيها علماء اللاهوت و"علوم تاريخ الأديان"، لندرك أن العوائق ستزداد.

(*) كلود ليفى شتراوس، الإنسان العارى، باريس، ١٩٧١، ٥٦٧ صفحة.



ولا يخفى على أحد أن تاريخ الأديان كان ولا يزال أمامه حاجزان كبيران تقليديان وشديدا المقاومة فى الوقت الذى يدور فيه الحديث فى كل أوروبا عن الدور الذى يجب أن يضطلع به "علم تاريخ الأديان" فى التعليم المدرسى العام[١]، وهذان الحاجزان هما من ناحية: التوجس من وجهة نظر المؤمنين أو ربما الكراهية التى من الممكن أن يحدثها أسلوب البحث غير المتدين، أى: الأسلوب التاريخى النقدى، أى: الملحد، أو بالأحرى الكافر بالدين، ومن ناحية أخرى الشك الكبير الذى يمكن أن ينزرع -على العكس- فى قلوب أتباع العلمانية المتصلبة من إمكانية اتباع أسلوب دراسى لموضوع الدين غير محبذ.

فبعضهم يعتقد أن تاريخ الأديان مهمته هى إبعاد الدين، على حين يعتقد الآخرون أن مهمته هى إدخال الدين من الباب الخلفى، وتكمن الخطورة فى أن كل إنسان يود فى أعماق نفسه، سواء أكان سلبيًا أم إيجابيًا، معرفة ما المقصود بهذا التخصص: الدين أو الأديان.

متنوعات متفرقة حول العالم

ما معنى كلمات "تاريخ" و"الأديان" فى مصطلح "تاريخ الأديان"؟

بالنسبة لكلمة "تاريخ" يكفى القول: إن الكلمة هنا مستخدمة فى معناها العام الشامل؛ أى: إجراء تحقيق أو استقصاء. ويجب عدم جعل تاريخ الأديان مجرد عرض تطور ما نعرفه عن الأديان على مدى الزمان والمكان، أو بالأحرى فإن مثل هذا العرض يجب ألا يكون سوى جانب من جوانب هذا التخصص، وربما يكون جانبًا ثانويًا من هذا التخصص, إن المهمة الأساسية لتاريخ الأديان هى تحليل الوقائع التاريخية، وبالطبع تلك الوقائع الموجودة داخل التاريخ، والتى من الضرورى أن تكون مرتبطة به على أن تكون مكرسة لأهداف أخرى غير متعلقة بالمشهد الخاص بتسلسل النسب.



لذا فإننى أعتقد أنه من الأفضل أن نحتفظ باستخدام مصطلح واحد لهذا العلم يرتكز فى الوقت نفسه على الملاحظة وعلى التفسير وعدم الفصل بين هذين الجانبين المرتبطين ببعضهما؛ حتى لا يكون تناول البحث من زاويتين: واحدة ترتكز أكثر على الوصف، والأخرى نظرية أو أساسية، وربما نلجأ لهذا الأسلوب أحيانا مستلهمين ذلك من التقليد المعمول به فى ألمانيا؛ حيث من المتعارف عليه أن مصطلح "علم الأديان" يعطي الانطباع بأن هناك تتويجا لتعددية المجالات التى استكشفها التاريخ فى مصطلح "تاريخ الأديان".

وأنا أميل إلى الاعتقاد بأنه فى حالة التناول الأنثروبولوجى فإن العلم لا يفترق عن الوصف وأن حقل التاريخ يشمل المجال المعاصر، وكذلك الماضى[٢]، وهناك سبيل سهل لمحاولة فهم الكلمة الثانية "الأديان" فى مصطلح "تاريخ الأديان"، وهو أن ننظر فى اتجاه المصطلح المنتشر حاليا هذه الأيام وهو مصطلح "السوبر ماركت"، ونسمع من يقول اليوم فيما يطلق عليه بعضنا "ما بعد الحداثة" إننا لدينا حرية الاختيار, وإننا لم نعد ثابتين على موروث تاريخى مأثور، الموروث المحلى أى: تقاليد أجدادنا، فنحن نعيش فى عالم شاشة الإنترنت والاستهلاكية العالمية، إلا إذا كنا نعيش فى وسط محافظ جدا أو منطوٍ على نفسه. نحن إذن نعيش فيما يتعلق بالأديان تمامًا، مثل العنكبوت، ومثل الزبون فى "السوبر ماركت". وبإمكاننا إذن أن نعتنق أو نصنع الدين الذى نختاره، أى: نختار سلعة ترضينا، أو على العكس يمكننا اختيار مكونات الوجبة ونأخذ بأيدينا ما نختاره من المكونات، من كل جانب، مثلما كانت تفعل النسّاجة الإغريقية "أراشنيه" التى تحولت إلى عنكبوت.



إن الصورة ليست عبثية أو لا معقولة بشرط أن أوضحها: إننا في السوبر ماركت نجد أنفسنا أمام أشياء أو سلع جاهزة ومجهزة، ملفوفة ومغلفة ومن السهل جدًا معرفتها. وحتى نرضى رغبتنا فى حرية الاختيار التى يبدو أنها أصبحت من مطالبنا، لم يعد من المفيد أن نجلس أمام شاشة التليفزيون نتأمل رموز الديانات والملل المختلفة وممثليها المعتمدين وهم يرتدون البذل الأنيقة ويدعو كُلٌّ لديانته.

إن "معرض الأديان" الذى نتسارع للوصول إليه لا يمكنه أن يكتفى بأن يعرض علينا "ديانات" جاهزة، مؤسسة ومعتمدة أو فى سبيلها إلى ذلك ولكن مطلوب منه أن يعرض علينا عناصر أو جزئيات من الشعائر أو مجموعة متنوعة من الأساطير والروحانيات التى وصلت إلينا من كل الجهات، والتى تمثل كلها آثار أكبر ذاكرة للإنسانية، وهذا مستودع أو محل ضخم متعدد الأصناف والسلع، أو قاموس للرموز، مخزن مثالى يستطيع أن يتغذى منه كل "الشيوخ الروحانيون"، هؤلاء الذين تتعدد أنواعهم وهم فى ازدياد مستمر.

ربما يستحسن عدم استخدام كلمة "معرض للأديان"، بل محل "اخدم نفسك بنفسك" (دو إيت يورسلف)، أو سوق كبير للبضائع القديمة المستعملة مادام أن كل شيء فى مجالنا هنا ليس جديدا، بل معاد استخدامه، إن سلة المشترى الدائم ليس بها أى شيء يثير الدهشة بالفعل ولا حتى نتائج الاختيارات التى يضعها فى سلته كأجزاء متفرقة، إن الخلطات الفكرية الحديثة والديانات الجديدة ليست غريبة ولكنها ذات طبيعة تقليدية على الأكثر، وحتى نعرف إلى أى مدى تعد عادية، وهذا شيء مستحب فيِ أيامنا، يكفى أن نتعامل مع التاريخ المقارن للأديان وهذا يكفى؛ لأنه لا توجد على الأغلب وسيلة أخرى. وفى الواقع فإن إمكانيات الاختيارات المتنوعة كثيرة



جدا ولكنها لا نهائية؛ لأنه كما يقول هومير: "إن كل إله يعترف بإله آخر، حتى وإن كان من الذين يعيشون فى أقاصى العالم"[٣] وكذلك أى أسطورة، مهما كان أسلوب التعبير عنها، فإنه يجب أن يعترف بها أسطورةً فى جميع أنحاء العالم، طبقًا لرأى كلود ليفى شتراوس، ويجب أن نأخذ فى الاعتبار هشاشة النجاح.

إن الآلهة والأساطير وحتى الشعائر عمرها الافتراضى نسبي، ومن بين الأديان التى ظهرت عبر التاريخ نجد أن المسيحية والبوذية أو الإسلام تبدو عارضة ويمكن تصديرها، وتبدو أنها نجحت جيدا. ولم تكن الحال كذلك بالنسبة للديانة المانوية، ولا بالنسبة لديانة "التوحيد الشمسى" التى اخترعها إخناتون. ومن بين الأديان المعروفة فإن اليهودية وكذلك الديانات القديمة فى الهند وفى اليابان وديانة لاو تسو الصينى هى التى تزدهر، كذلك وبدرجة أقل ديانة المجوس، وهم أتباع الزرادشتية الفارسية القديمة، إلى جانب ديانة قوى الطبيعة (الماندية) وديانة اليازيدية وهم ورثة المجوس القدماء المؤمنين بإلهين.

أما الديانات الأخرى التى عادة ما نطلق عليها الديانات الطبيعية، للتمييز بينها وبين الأديان السماوية المنزلة أو المفروضة، فإنها جميعا فى سبيلها للانقراض، فيما عدا بالطبع بعض الحركات الدينية التى تظهر فجأة وهى مصطنعة، مثل الحركات الدينية الكورية والأسترالية أو الأمريكية، والتى تنتمى إلى العصر الجديد أو إلى الفيمينيزم أو الوثنية أو الشمانية فى آسيا الوسطى أو الإحيائية أو الشعوذة، إن المادة الأساسية لتاريخ الأديان والتى أصبح من العاجل جدا دراستها، ليست مجرد تسلسل الأديان الكبيرة



والصغيرة فى العالم، ولكن العناصر القديمة والأنظمة التى غالبا مـا تكـون عتيقة، ولكنها شديدة المقاومة، والتى ارتكزت عليها العقائـد الحاليـة عنـد تكوينها.

إن هذه العناصر وهذه الأنظمة معروضة فى "معرض الأديان" حيـث لا يوجد به شيء جديد ولكن الوصول إليه فى الماضى كان يخضع لرقابة شـديدة إن لم يكن محظورًا، يجب أن نفهم أن هذا المستودع يعد مثـل "الـلا وعـي" للحضارة الإنسانية، وهو اللا وعى المكبوت إلى حد ما. وفى الحقيقة وبـالرغم من أن لدينا حرية شديدة منتشرة جدا فى عصرنا فإن المظاهر خادعة، وهذا ما يبدو جليا من حيوية الجدال والمواقف المتعـددة الخاصـة بالهويـة وازديـاد الصراعات ذات الطابع الديني. إن تاريخ الأديان منذ بدايته مرتبط ارتباطًا وثيقًا باستخدام رد الفعل، ورد الفعل المعاكس كما نشاهد ذلك فى النماذج الأولية التى ظهرت فى الغرب والتى نلاحظها فى الحوض الشرقى للبحر الأبيض المتوسط، إن الاتصالات والتـأثيرات والاستعارات والأخذ والرفض كانت دائما معروفـة ومتداولة فيما بين العراق القديم وإيران وآسيا الـصغرى وسـوريا وفلـسطين وحوض بحر إيجه وقبرص وجزيرة كريت ومصر، ولقد ظهرت البوادر الأولية للمقارنة بين الأديان وتطورت من خلال سرد حكايات الرحلات والبحارة عـن هذه المنطقة الثقافية المميزة.

وكان يحلو للبحارة وهم يتنقلون فيما بين الشعوب أن يبرزوا التضارب بين التقاليد والشعائر وتنوع الأساطير الأساسية التى ترتكز عليها، وكـذلك العكس؛ أى: أوجه التشابه والأصول المشتركة، ولقد نتج عن الاتساع المتجدد لمعرفة الآخر، ابتداء من الإسكندر الأكبر ثم الإمبراطورية الرومانية، تكوين فكر نظرى فى سياق متعدد الثقافات ومتناغم يصلح لظهور تاريخ للأديـان



قبل الأوان فى هذا المناخ وهذا ما حدث بالفعل، على عكس ما ظهر لدينا منذ القرن التاسع عشر من مقابل أيدلوجى للعنصرية "والآرية" و"السامية"، وهكذا نشأت شبكة اتصالات وتداخلات لا تنقطع بين الموروث الإغريقى والرومانى وهو ما نطلق عليه "الهيلينية الإغريقية" وبين اليهودية ثم المسيحية والإسلام ارتكازا على الأسس الناتجة عن حضارات الشرق الأوسط القديم، كما نتج عن تلك التصادمات وهذا المزيج التمهيدى الظروف التى هيأت ميلاد تحقيق مقارن للظواهر الدينية. إن المقارنة هى الركيزة الأساسية لتكوين تاريخ الأديان، والمعالم الرئيسة للأصول البعيدة لهذا التخصص تحددها الأمثلة الحية للمقارنة منذ كتاب "برتوليميه" للمؤلف "لاس كاساس"[٤]، ثم كتاب "المواطن ديبوي" [٥] للمؤلف "جورج فريدريتش كروزر"[٦]، ثم كتاب "سير جيمس فرازر"[٧] للمؤلف "جورج ديموزيل"[٨]، ثم مؤلفات "ميرسيا الياد"[٩] و"رافائيلا بيتازوني"[١٠] و"كلود ليفى شتراوس"[١١] وحتى المشروعات المعاصرة فى المجال نفسه وهى عادة ما يقوم بها مجموعة من المؤلفين وكل مرحلة من هذه المراحل تعد ثورة من الثورات المنهجية.

وهكذا نستطيع أن نتحدث عن تقليد حقيقى وصاخب للمعرفة يجب أن نضعه فى الاعتبار، وأن نعترف بأننا لا يمكن أن نخلط بين تاريخ الأديان، بوصفه تخصصا علميًّا، وبين المبادرات الاجتماعية والسيكولوجية والفلسفية التى تجهل استمرارية هذا الموروث التاريخى المشار إليه، إذن هناك خطر الوقوع فى خطأ مخادع، عندما نتحدث عن "علوم الأديان" فى صيغة الجمع؛ لأننا ربما نتعرض لعدم الوضوح فى رؤية العمق التاريخى وخصوصية هذا النوع من البحث العلمى[١٢].



وإذا كانت التربة التى نمت فيها بدايات تاريخ الأديـان هـى بالفعـل الخلفية البعيدة لجميع مشكلاتنا المعاصرة، فإن هذه التربة ليـست مرتبطـة ارتباطا وثيقا بالمبادرات الأساسية الخاصة بالجهل بمعرفة الآخـر، والتـى نطلق عليها حاليا "حوار الأديان"، وهذا الحوار فى الغالب مختص بالأديـان الإبراهيمية، إلى جانب إدخال بعض الديانات "الكبيرة" وإضافتها. إن إقصاء الحضارات الوثنية القديمة من استقصائنا وتحقيقنا بحجة أن هذا مجال فيـه كثير من الغبار، أو أن نبعد الشعوب الفقيرة أو المهمشة التى يهتم بدراسـتها علماء أصول السلالات البشرية، كل ذلك معناه إقصاء منـابع كثيـر مـن القضايا المعاصرة، والأخطر من ذلك أننا نحرم أنفسنا مـن فهـم كيـف أن تاريخ الأديان يختص بمعرفة "الآخر" الذى يمكن أن نكونه أو "الآخر" الذى هو نحن، أو "الآخر" الذى يمكن أن نكونه فى عالم آخر أصولي، أو "الآخر" الذى عرفناه بالفعل من زمن ليس ببعيد. وربما ما سنعرفه يوما إذا أردنا أن نأخذ فى الاعتبار ما هى منابع إلهام الحركات الدينيـة الجديـدة وحركـات التطرف حيثما وُجِدَت.

إن إقصاء هذا العالم الآخر الأصولى وتفضيل الأديان التوحيدية، ومـا يطلق عليه الأديان الكبرى على التعددية والثروات اللا محـدودة للمجـالات المتعددة للثقافة والمجالات عبر التاريخ، كل ذلك سيكون بمثابة تجهيـز مـا يشبه العلم ويكون حكرا على الدبلوماسـيين أو "ممثلـي" التقاليـد الدينيـة المسيطرة، الذين يرغبون فى إرساء حوار فيما بينهم، أو على العكس خَلـق تسلسل تدريجيٍّ داخل ما له قيمة مـن الناحيـة الاقتـصادية والمؤسـساتية والإستراتيجية والإحصائية، وإن نوع الأسئلة التى يثيرها تاريخ الأديان يجب أن يظل على نقيض مثل هذا الاستخدام سواء أكان سياسيا أم ساذجا فقط.



ونحن نعرف أن الإغريق لم يكن لديهم إحساس بضرورة تصديق أساطيرهم، ولكن هذا لا يعنى أن الأساطير لديهم لم تكن مرتبطة بالآلهة ولا بالمدينة، ولكن هذا معناه أن الحكايات عن الآلهة بالرغم من أنها تعد تعليقا تقليديا على التجربة الحياتية الاجتماعية فإنها ليست لها صفة النص المقدس. وهكذا فإن "الاعتقاد" يمكن أن يأخذ عدة أنماط[١٣] فى علاقته بالحياة الدينية.

وعلينا أن نبذل بعض الجهود حتى نتخلص من عاداتنا فى التفكير فيما يتعلق بالدين والسياسة إذا أردنا دراسة "تاريخ الأديان" وليس تصنيع علم لاهوتى للأديان (بتوجيه مسيحى) دون أن ندرك ذلك، وهذا هو التوجه الفكرى لهذا البحث الذى يهدف إلى التقديم لهذه المبادرات الأساسية التى كانت أصل تاريخ الأديان.

إن الرجوع إلى العوالم القديمة جدا يفرض نفسه علينا لإلقاء الضوء على ما يكوّن الجدال الساخن الحالي، وهذا يبدو أكثر قربا من الحقيقة؛ لأن "سوبر ماركت ما بعد الحداثة" يلتحم بصورة مدهشة مع العالم المتعدد والناعم للمعتقدات والممارسات التى ترجع إلى ما قبل الاختراع المسيحى الأوروبى الذى نطلق عليه عادة بطريقة تلقائية تبدو كأنها طبيعة "الأديان".



الهوامش

---

(١) د.بيراى، تدريس الحدث التاريخى فى المدرسة العلمانيـــة، تقريـــر وزارة التربيـــة الوطنية، والفكرة قديمة وترجع إلى القرن ١٩. ارجع إلى "أن ليتـــرى" فـــى مجلـــة الفلسفة الوضعية، ١٨٧٩، صفحات ٣٦٦ إلى ٣٧٤. انظر إلـــى م. فـــارن، تـــاريخ الأديان أفكاره وأسلوبه وأقسامه وتدريسه فى فرنسا وفى الخارج.

(٢) انظر فيليب بورجوه، ما تاريخ الأديان؟ تأملات في إجراء المقارنة في تاريخ الأديان القديمة.

(٣) انظر الأوديسة، صفحات ٩٧ و٨٠

(٤) بالنسبة لكتاب التاريخ للمؤلف لاس كاساس، والذي تم تأليفه في الربـــع الأول مـــن القرن ١٦، انظر انفرا صفحات من ٢٣٨ إلى ٢٤١

(٥) المؤلف ديبوي، منابع كل الأديان أو الدين العالمي.

(٦) المؤلف ج. ف. كروزر، رموز وأساطير.

(٧) الكتاب الرئيس للمؤلف فرازر هو دورة الغصن الذهبي، وقد عكف المؤلـــف علـــى كتابة هذا الكتاب بدون انقطاع من عام ١٨٨٠ إلى عام ١٩٣٥ وقد أصـــدر عـــدة طبعات منقحة وبها إضافات. والطبعة الأولى للكتاب ظهرت عام ١٨٩٨ في جـــزأين وكان فرازر عمره ٣٦ عامًا، أما الطبعة الثانية فقد ظهـــرت عـــام ١٩٠٠ وبهـــا ٣ أجزاء، والطبعة الثالثة ظهرت بين عام ١٩١١ و١٩٣٥ ومكونة من ١٢ جزءًا. وهذا الكتاب يعد موسوعة حقيقية للأحداث التاريخية (كما أكد ذلك الكاتب مارسيل مـــوس) وقد ظهرت طبعة مختصرة للكتاب عام ١٩٢٢

(٨) في مؤلفات جورج ديموزيل، كما هو معروف، ترتكز المقارنة أولا علـــى المجـــال المحدد بالقرابة اللغوية الهندية الأوروبية. ولكن هذا التحديد لم يمنـــع أبـــدا بعـــض الإضافات من ناحية التوراة والكتاب المقدس (انظر إلى كتاب أســـطورة وملحمـــة، الجزء ٣ الصفحات من ٣٣٨ إلى ٣٦١)، أو (الثقافات الأمريكية الهنديـــة، انظـــر هومروس والمشيخة الرومانية الصفحات ٤١ إلى ٤٤). بالنسبة لمناقشة التـــأثيرات الأيدلوجية في مؤلفات ديموزيل انظر علـــى الأخـــص س. كروتـــانلي، أيدلوجيـــة وأسطورة الهندية الأوروبية عند جورج ديموزيل.



(٩) انظر كتاب "دراسة عن تاريخ الأديان"، ولدراسة السمة السياسية لمؤلفات إلياد انظر انفرا الصفحات ٢٨٣ الملاحظة رقم ٢٤.

(١٠) رافائيلا بيتازوني هو مؤسس المدرسة الرومانية لتاريخ الأديان، وهو لم يكف عن إجراء المقارنات: انظر إلى ثنائية تكوين ديانات التوحيد في حكاية تاريخ الأديان، الجزء الأول: السر في الحكمة والنظرية في حكاية تاريخ الأديان، واعترافات بيكاتاتي عن توحيدية الثنائية.

(١١) كلود ليفي شتراوس، الأجزاء الأربعة في علم الأساطير، وهي عبارة عن معمل حقيقي **للمقارنة بين الأديان.**

(١٢) وحتى نفهم أهمية أسلوب المقارنات وتطوره فيما يتعلق بتاريخ الأديان انظر: فيليب بورجوه "المقارنة في تاريخ الأديان"، وف. بوسفلوج وف. ديناند "المقارنة في تاريخ الأديان"

(١٣) انظر بخصوص هذا الموضوع الصفحات المضيئة للكاتب ج. ب. فرمانت "صور من المعتقد الحقيقي في اليونان"، في كتاب "بين الأسطورة والسياسة"، الصفحات ٢٣٧ إلى ٢٥٢ وانظر أيضا ب. فاين " هل صدق اليونانيون أساطيرهم"؟




مكتبة
الفكر الجديد

بعض الأسئلة القديمة جدًا

معالم كلاسيكية




مكتبة
الفكر الجديد

ازدواجية الصورة

إن الكاتب الساخر لوسيان، الذى عاش وألف كتبًا فى القرن الثانى الميلادى، لم يتوان أبدا عن التفكير بسخرية فى المعلومات الأساسية الخاصة بتاريخ الأديان. وفى أحد مؤلفاته الناجحة جدًا حلل بتفصيل شديد النجاح الحقيقى للنبى الكذاب، إسكندر أبونوتيكوس، ولثعبانه الإله جليكون، الحية القاتلة التى تتلوى حسب رغباته والتى كان النبى الكذاب يخفى رأسها الحقيقى تحت معطفه ويستبدل بها رأسًا أخرى صناعية تقوم بتحقيق التنبؤات بواسطة بعض الحيل المتقنة[١].

وفى المناسبة نفسها كان لوسيان يعرض على خشبة المسرح شخصية ساذجة، تؤمن بالخزعبلات، ريتوليانوس، وهى الشخصية الأساسية فى مدينة روما كلها التى تعتنق هذه الديانة الجديدة، التى ألفها وأخرجها لوسيان، وقد تم رسم شخصية ريتوليانوس على أنه مريض بالديانة الجديدة، بالرغم من أنه رجل سياسة مرموق، وأنه غير قادر على مقاومة الدافع الشديد الذى يدفعه للصلاة بدون تحفظ، وإلى العبادة الواضحة لكل حجر مغطى بالدقيق أو فوقه تاج[٢].

وفى العصر التالى قام المؤلف الساخر أرنوب، بتقليد لوسيان، وشبّه نفسه بشخصية ريتوليانوس، وذلك قبل أن يعتنق المسيحية؛ حيث كتب يقول:

> **لقد كنت فى الماضي، فى ضلال، فقد كنت أعبد تماثيل خارجة لتوها من الأفران، تمثل آلهة مصنوعة بعد دقها بالمطرقة على السندان، كما كنت أعبد عظام الفيل وبعض الصور والأشرطة البيضاء المعلقة على أغصان**



أشجار عتيقة، وعندما كنت أشاهد حجرا مدهونا بزيت الزيتون كنت أسجد له وأخاطبه وأحدثه كما لو أن قوة عظمى تسكنه. وكنت أطلب من هذا الجماد عديم الإحساس بعض الخيرات، وبالرغم من أننى كنت مقتنعا بوجود هذه الآلهة، فقد كنت أُهينها بشدة عندما أتذكر أنها مجرد قطع من الخشب أو الحجارة أو عظام حيوانات، وأنها كانت تسكن داخل هذه المواد الصماء[٣].

أما قبل أرنوب فقد كان كليمون من الإسكندرية إلى جانب كثير من آباء الكنيسة، مثلهم مثل لوسيان، يوضحون أن التماثيل المقدسة والتى يعبدها الناس بقدسية هى من صنع الإنسان[٤]، ولقد كان هذا النداء للتوضيح ضروريا خاصة أن الشك كما يبدو كان ممكنا، كما أن المفكرين المسيحيين لم يكونوا يجهلون أن تماثيل الآلهة وكذلك الصور المقدسة تأخذ فى نظر أتباع المسيحية صبغة من الحقيقة، غير أن هذه الحقيقة ما كان بوسعهم قبولها إلا فى حالة إرجاع فاعليتها إلى "الشياطين"، أما لوسيان نفسه فقد ذكر فى كتابه "الديك" بأسلوب ساخر أنه بالرغم من الاعتقاد العام بسلطة الصورة وقوتها فإنه يذكر أن التماثيل المصنوعة من الذهب والعاج صناعية وجوفاء. ويبدو ذلك واضحًا عندما يعقد مقارنة بين الملكية وصورة الآلهة، فقد أعطى الكلمة للفيلسوف العالم فيثاغورس الذى صوّره على هيئة ديك، فأخذ الفيلسوف يشرح حالته عندما كان ملكا فيقول:

قال "الديك": عندما كنت أظهر أمام الشعب كان جميع الناس يسجدون أمامى ظنا منهم أنهم يرون إلها، فقد كنت أقارن نفسى بتماثيلكم التى نحتها الفنانون من أمثال فيدياس وميرون وبراكسيتال، وهذه التماثيل تبدو من الخارج وكأنها الإله نبتون إله البحر ممسكا بشوكته الثلاثية، أو الإله جوبيتور وهو يلمع بالذهب والعاج، وحوله الصواعق



والبرق. أما إذا نظرت من الداخل فستجد أسياخا من الحديد ومسامير ورافعات وزوايا لاصقة تجمع أجزاء التمثال وستجد غبارا وقطرانا ودبابيس وأشياء أخرى كثيرة تجرح النظر، ناهيك عن الذباب والعنكبوت التى تعشش بداخلها مع فضلاتها. تستطيع أن تقول: إن هذه هى الملكية تقريبا(٥).

وطبقاً للوسيان أيضا فى كتابه "خطاب عن التضحيات" فإنه يصر على حقيقة أن الذين يدخلون المعابد ويجدون أنفسهم واقفين أمام تمثال الإلـه " لا يتخيلون أنهم واقفون أمام تمثال مصنوع من العاج الهندى ومطعم بالذهب المستخرج من مناجم وسالى، ولكنهم يشعرون أنهم يرون ابن الإله ساتورن والإلهة ريا، الذى أنزله فيدياس من السماء... والذى يشعر بالسعادة عندما يقدمون له كل خمس سنوات قربانا فى معبد الألمبيا."(٦).

ويتضح من هذه الملاحظات المتوافقة مع بعضها سواء من لوسيان أم من المؤلفين المسيحيين الآخرين أن الصورة المقدسة خادعة ولكنها بدون أدنى شك وبالرغم من ذلك ذات تأثير(٧). وهى مثلها مثل الأسماء المقدسة وكلها اعتباطية أو تقليدية ولكنها ذات "طاقة" حيوية(٨). وهذه الازدواجية وعدم الوضوح هى بالفعل أقوى من أى تفسير عقلانى أو دينى وهى التى تحقق نجاح التماثيل والرموز الجامدة ذات الأهمية الكبيرة فى إطار الشعائر، وذلك منذ العهد السكندرى(٩).

ولقد تولد من التربة نفسها الممارسات التخاطرية والمشعوذة، والتى تجذب إلى الصورة المقدسة التى تلائمها، شيطان أو إلـه أو كما يقولون أحيانا: إنها تصنع آلهة وتعيد الحياة للتماثيل(١٠).



ويجب ألا نعتقد أن إمكانية الخلط بين الصور والإله ترجع إلى خطاب متأخر وساخر، فقد كان ذلك موجودا منذ القرن السادس والقرن الخامس قبل الميلاد فى مدينة آثينا، حيث نشاهد بعض الانحرافات ذات المغزى خاصة فيما يتعلق بالمزهريات القديمة ذات الوجوه السوداء حين كانت "كاسندر" تلجأ إلى معبد الإلهة آثينا: لقد كانت الإلهة تبدو كإنسان حى وليس كتمثال. أما على المزهريات ذات الوجوه الحمراء، وبعد ذلك بحوالى عشرين عاما، فقد ثبتت الإلهة أثينا على هيئة تمثال حقيقى(١١).

وفى هذا المجال تبدو الخطورة نموذجية فى الأسطورة الخاصة بالبالاديوم والتمثال العتيق للإلهة أثينا وكانوا يعتقدون أن سلامة مدينة طروادة مرهونة به: وطبقا للأسطورة فَقَدَ "إلوس" بصره لمجرد أنه لمس البالاديوم لحمايته من الحريق، ولقد لزم الأمر أن تتدخل الإلهة آثينا شخصيا وتشفق على "ألوس" حتى تزول عنه اللعنة ويُشْفَى. وهنا تبدو الإلهة واضحة ومنفصلة عن صورتها بالرغم من أن هذه الصورة ذات (فاعلية) فهى تتدخل وتعمل ولكن فى اتجاه معاكس(١٢)، وهكذا نجد أنفسنا قريبين جدا مما نجده فى التوراة فيما يتعلق بسفينة نوح: لقد مات "اوزا " لأنه لمس السفينة. أما "هارون " نفسه فإنه سيموت إذا دخل فى الوقت غير الملائم إلى قدس الأقداس(١٣).

تعاملات مع الصورة:

إن الخط الفاصل بين الشخصية المقدسة وصورتها؛ أى: صورتها المقدسة، يبدو دائمًا غير واضح، وإلى جانب هذا التردد الواضح على مستوى التصوير فهناك أيضا بالإضافة إلى ذلك عدة شهادات أُدْلِيَ بها وتشير إلى عمليات غسل وتغذية ووضع ملابس على تماثيل العبادة بل وأيضا لفها بالسلاسل أو تحريكها(١٤)، وهذا التعامل مع التماثيل وصورها يوضح لنا معاني



أخرى غير المعنى التقليدي. وطبقا للكاتب "جون شييد"[١٥] الذى استخلص من نتائج منطق تصوير الآلهة أمثلة عما يمكن أن يحدث عندما يصبح الكاهن أو القسيس هو نفسه الصورة الحية للإله فيأخذ محل التمثال المقدس فى مسرحية ممارسة الشعائر. لنأخذ مثالا على ذلك الإمبراطور ووجهه غير المغطى تمامًا والذى يصعد نحو الكابيتول وإلى جانبه كاهن الإله جوبيتور، والذى يخضع لكثير من المحرمات المفروضة عليه فى الحياة الدنيوية، إنه يثير القلق الناتج عن تفوق ونجاح من يلبس مظهر التمثال المقدس. إن واقعة الإله الذى يبحث عن صورة والذى يلبس رداء الكاهن الذى يمثله إنما تدعو للتأمل والتفكير. وفى الواقع نستطيع أن نقول: إن الصورة وإن بدت مصطنعة ومجسمة طبقا لكل مقاييس التشبيه، فإنها لن تكون مجرد هذا الجسم الإنسانى الشكل الذى يسندها ولكنها أيضا ترتبط بالملابس والشارات والشعائر التى تحيط بها من الخارج، أي: خارج هذا الجسم وهو فى الغالب هيكل أجوف. وهذا يجعلنا نفكر ونتذكر الصيغة الانتقادية ضد الآلهة المصنوعة من النحاس والفضة والتى أطلقها "مينوسيوس فيلكس" على لسان المسيحى "أوكتافيوس": "ربما سيقولون لي: إن الحجارة والخشب أو الفضة لم تصبح إلها بعد، متى يولد هذا الإله إذن؟

انظروا إليه وهو يتم دقه بالمطرقة وتصنيعه من الحديد السائل: إنه لم يصبح إلها بعد، انظروا إليه وهو يتم تزيينه ثم تعميده والتضرع إليه، ها هو الآن وقد أصبح أخيرا إلها بفضل رغبة إنسان أراد ذلك وجعله كذلك"[١٦].

وقد استعان الكاتب "جون شييد"، لتوضيح أهمية التعاملات المقدسة حول التمثال المقدس بمرجعية "سيناك" كما ذكره "أوغستان"[١٧]، وهو يصف الشعائر الشعبية التى كانت تجرى فى ساحة المعبد الرئيسة فى الكابيتول فى روما القديمة:



"تدور فى الكابيتول مشاهد مخجلة، كما يذكر "سيناك" المهيب، أن بعض الناس يقدمون للإله جوبيتور أسماء الأشخاص الذين يدخلون المعبد على حين ينكر الآخرون له الوقت والساعة، وهناك شخص ثالث يتولى تغسيله فى حين هناك آخر يعطره ويحرّك يديه الفارغتين بحركات تشبه فرك العطر، وهناك نساء يقمن بتصفيف شعر الإلهة جونون ومينرف، وهن واقفات بعيدا عن التمثال الصورة وأحيانا أيضا يقفن خارج المعبد، ويقمن بتحريك أصابعهن مثل مصففات الشعر، هناك نساء أخريات يقدمن للإلهة المرايا"(...).

وكما يقول "سيناك" متنهدا: هذه مشاهد لجنون الشعوذة ولكن كما يقول الكاتب "جون شييد" فإنها للأسف تعنى الكثير. "إن هذه المشاهد العجيبة وكلها تمثيل وحركات والتى كانت تدور فى معبد الآلهة فى الكابيتول تخبرنا عما نتج عن "التشبيه" الخادع للصور المقدسة من مزايدة جديدة على الشعائر والتى تهدف إلى "تقديم الآلهة وتصويرها": الهدف منها هو منح الحياة لهذه الأجسام المصنعة وذلك بالحركات تماما مثلما كان يفعل كاهن الإله الرومانى أو كاهنة الإلهة فستا فى روما القديمة، حيث كان أتباع هذه المعبودات يؤمنون من خلال الطابع الغريب لحركاتهم التعبدية ويؤكدون أن الآلهة لها صفة فوق الطبيعية وهذا ما كان يثير حنق "سيناك". إن ما أصبح من الأفكار المعتادة والمبتذلة فى الانتقاد المسيحى للأمم الوثنية "إن آلهتكم من صنع الإنسان" يجب ألا يحجب عنا إشكالية نتقاسمها بالتساوي: إذا كان المسيحيون يعتقدون أنهم مضطرون لاستخدام هذا الانتقاد، وهو فى نهاية الأمر انتقاد ساذج، فذلك يرجع بالأساس إلى أن اليهود، الذين ينحدر المسيحيون منهم، لا يصورون الله، وإن المسيحيين أنفسهم يترددون فى تصوير الله إلا فى حالة تجسيد المسيح، ولكن تجسيد المسيح بدوره يبقى أسطورة وكذلك سر القربان المقدس.



طبقًا لرواية "هيرودوت" فإن الفرعون أمازيس (حوالى ٥٧٠ إلى ٥٢٦ قبل الميلاد) هو أول المحللين الذين اتجهوا إلى ما نطلق عليه الفعالية الرمزية. ومن المعروف أن الملكية الفرعونية المصرية كانت مقدسة أساسا، لذا فإن هذا الفرعون، الذى لم يولد ملكا، اعتمد بكل بساطة على تجربته الشخصية لكى يثبت علمه، وترجع أهمية هذا الفرعون إلى اكتشافه صيغة جيدة للتعبير عن تحوله من إنسان إلى إله. وهذه الصيغة كانت كافية للقضاء ولو مؤقتا على الشك أو عدم التأكد، الذى كان من الممكن أن يتم التعبير عنه، فيما يتعلق بالأسس الحقيقية لسلطته:

" فى بداية عهده كان المصريون يحتقرونه ويعدونه رجلاً غير ذى قيمة؛ نظرا لأصوله الشعبية وغموض أسرته، ولكنه نجح فى اكتسابهم بفضل مهاراته ودون أن يستخدم أى عنف متهور، فقد كان يمتلك ضمن كنوزه المتعددة حوضًا من الذهب يغسل هو وضيوفه أقدامهم فيه عند كل اجتماع لهم. كسر الفرعون هذا الحوض وأخذ الذهب وصنع منه تمثالا على صورة إله ووضعه فى أفضل مكان وسط المدينة. وبدأ المصريون يتوافدون ويقدمون القرابين لهذا التمثال.

وتم إبلاغ الفرعون أمازيس بما يفعله أهل المدينة فجمع الفرعون الشعب وصرح لهم بمصدر هذا التمثال قائلا: إن أصل التمثال يرجع إلى الحوض الذى كان يستخدمه فى الماضى ليتقيأ فيه، ويتبول فيه ويغسل فيه قدميه والآن هم يركعون أمام هذا التمثال، وقال لهم: لقد حدث معى نفس ما حدث لهذا التمثال، لقد كنت فى الماضى مواطنا عاديا وأصبحت الآن



الملك عليكم وأنا أنتظر منكم الاحترام والتفانى، وهكذا نجح الفرعون بهذه الطريقة فى مصالحة المصريين وفى إجبارهم على قبول سلطته"[١٨].

ويجب ألا نتعجب من النجاح الذى لاقتــه هــذه الحكايــة اليونانيــة الفرعونية الشهيرة عند اليهود ثم عند المسيحيين، وهذا النجاح فى قبول هذه الحكاية يرجع إلى أنهم وجدوا فيها التعبير المثالى والــذى يمكــن تــصديره لتطور غامض ولكنه عالمي. وبعد أن أصبحت هذه الحكاية فعّالة فى مجــال المقارنة فقد هيأت لنا أيضا السؤال عن ماهية الصورة الدينية وقدسيتها. ولقد أشار الكاتب فيلون السكندرى إلى "الحوض لغسل الأقدام" فى نقد لاذع ضــد التماثيل الوثنية[١٩]. وكثير من المؤلفين المسيحيين يذكرون هــذه الحكايــة، ولكن ليس دون قلق، ليثبتوا أن آلهة الإغريق مصنوعة من مواد حقيرة[٢٠].

حضور حقيقى :

إن السؤال الذى تثيره حكاية "هيرودوت" عــن الفرعــون أمــازيس يستطيل ويتفرع بنشاط عبر الزمان وحدود الهوية خاصة تلك التــى نعتقــد أحيانا أنها جامدة خاصة بين الوثنية والمسيحية. وفى هذا الإطار تعالوا نلقى نظرة على مشكلة صغيرة برزت أمام المسيحيين الإصلاحيين عام ١٥٥٧م، الذين استقروا فى مدينة ريو وتناولوها بمصطلحات وكلمات لاذعة، وهــذه المشكلة تتلخص فى "هل يمكن فى حالة عدم توافر النبيذ استبدل به مشروبات أخرى فى احتفالية قداس العشاء الأخير للسيد المسيح".

وبالطبع أثارت هذه المشكلة جدالاً واسعًا فى المدينة حيث أدت مــسألة استبدال مادة بمادة أخرى دورًا غامضًا، وكان من رأى مجموعة من الــسكان "أنه فى حال عدم وجود النبيذ يستحسن الامتناع عن الرمز بدلاً من تغييره" أما



الغالبية فقد كان من رأيها:" عندما تناول السيد المسيح هذا العشاء الأخير كـــان فى يهوذا وتحدث عن المشروب الذى كان سائدا فى المنطقة ولو كـــان فـــى أرض المتوحشين لكان استخدم فى الغالب لـــيس المـــشروب المعتـــاد لـــديهم فحسب، ولكن أيضا دقيق النبات السائد لديهم بدلا من الخبز. "ولكنهم أرســـلوا مندوبًا إلى مدينة جنيف ليسألوا "كالفان" عن رأيه ويكون حكما بينهم، وأجابهم كالفان بحل وسط وهو: "تخفيف ما تبقى من النبيذ بإضـــافة المـــاء إليـــه"[٢١]، وهكذا فإن "كالفان" لجأ إلى حل وسط بين المفهوم الإصلاحى لـــسر القربـــان المقدس (الذى ينكر الحضور الحقيقي) وبين احتـــرام الـــشعائر القديمـــة ذات الفعالية الرمزية، وفى الحقيقة فإن العرف الكاثوليكى يحـــرّم تخفيـــف نبيـــذ القداس (لا يجوز سوى استخدام نبيذ العنب الصافى فى القداس)[٢٢] وفى النهاية فإن المسألة هى مسألة الدرجات فى سلم المقدس. وفى نفس الإطار فإن العرف الكاثوليكى يطبق المبدأ نفسه فيما يتعلق باستخدام الزيوت المقدسة خلال عملية التعميد.

> **"إذا حدث ونقصت كمية الزيت المقدس بحيث يخشى أن تتلاشـــى تمامـــا دون أن نستطيع الحصول على كمية أخرى من الزيت المقدس، فى هـــذه الحالة يمكن أن نضيف كمية من زيت الزيتون غير المقدس ولكن بكميـــة أقل، ويمكن إعادة هذا الخلط عدة مرات ولكن إذا تكررت هذه العملية عدة مرات فستكون النتيجة بالطبع أن كمية الزيت المضافة ستزيد عن كميـــة الزيت المقدس. ولكن يجب ألا نلجأ إلى الإضافة إلا فى حالـــة الـــضرورة وليس من المسموح أخذ كمية صغيرة من الزيـــت المقـــدس مـــع النيـــة المسبقة فى الإضافة على الفور"[٢٣].**

وفى نهاية الأمر فإن السؤال هو متى نتحول مـــن المـــادة الأساســـية الصلبة إلى المادة المضافة أو من الصورة إلى الحقيقة الحاضرة، متى يولـــد الإله؟ وهذا السؤال سبق وطرحه "أوكتافيوس مينسنيوس فيليكس" بابتـــسامة



ساخرة وهو يسخر من الآلهة الوثنية، حسب ما ذكره "شارل كليرك" في كتابه[٢٤].

إن الصورة تسحب المتدين وكذلك الناقد الماكر، بدون شك، إلى السؤال عن "الخط المثالى" الذى يحدث عنده التحول من الدنيوى إلى المقدس[٢٥].

ولكن ماذا يحدث فى حالة ما إذا لم تكن هناك، بكل بساطة، صورة على الإطلاق؟ ويروى الكاتب "لوزاب" فى كتابه " تاريخ الكنيسة والإكليروس " أن الإمبراطور "مارك اوريل" وجد نفسه يوما فى موقف سيىء للغاية. فقد كانت قوات جيشه فى حالة عطش شديد فى الوقت الذى تستعد فيه لخوض معركة ضد الجرمانيين والسرامطة، فما كان من جنود فرقة ميليتينا (وهى الفرقة المسماة باسم هذه المنطقة من كابادوس) إلا السجود، طبقًا للعادة المسيحية، ومناجاة الله والتضرع إليه. وصعق الأعداء من هذا المشهد وسرعان ما انسحبوا من أمامهم عندما بدأت السماء ترسل الرعد والبرق[٢٦].

وما يثير الدهشة هنا ليس سجود الجنود[٢٧] ولكن عدم وجود أى صورة أو تمثال، ولكن الإله غير المرئى الذى تضرع إليه الجنود بحركة السجود هو إله سماوى مادام أنه استجاب وأرسل البرق المسحوب بالأمطار، كما نعتقد.

فكرة الشك: تحديد معنى الخرافة و(الوسوسة)

إن إمكانية وجود عبادة بدون صور ولا تماثيل تجعلنا نطرح سؤالا على المسيحية، وهى الوريث غير الوفى لفكر يهودى ممتد بشأن هذه



القضية. والسؤال نفسه قد يبدو سخيفا إذا وجهناه إلى عالم الوثنيين القدامى غير المتدين. ومع ذلك فإن هذا هو ما يجب أن يقوم به كل من يتساءل عن الصياغات الأولية لبعض الشكوك التى لا تزال قائمة حتى أيامنا هذه.

وكثيرًا ما يلتقى مؤرخ الأديان بكل تأكيد بالصورة والتصوير وهو يبحث فى العالم الوثنى الإغريقى التعبير، من الشرق إلى جنوب إيطاليا فى زمن الأساطير والفلسفات الوليدة كما يلتقى أيضًا بالحقيقة الواقعية المصحوبة بالفكر والسخرية دفعة واحدة. ويلاحظ أيضًا أن هناك رد فعل واضح تجاه الصورة وذلك منذ العهد السابق لظهور الفلسفة السقراطية. ولا يتعلق الأمر بموقف مقاطعة جوهرية ولكن بنوع من وضع مسافة أو الابتعاد عن شيء معروف أساسًا بأنه وسيط. إن هذا الانتقاد للصورة يأتى من الداخل وهو متضافر مع انتقاد الأساطي. وباختصار هو اتهام للتجسيم أى تشبيه الإله بالإنسان واتهام لهؤلاء الذين يمارسون التجسيم بكل اقتناع. وماذا سيكون مصير الآلهة وتماثيلها وصورها المقدسة إن لم يتم الاستعانة بصورة الإنسان؟ ومن أين يأتى التجسيم؟

وهذان السؤالان هما الأساس الذى لم يستطع الفكر الإغريقى القديم ثم الفكر الرومانى، الذى يهتم بالعبادات والشعائر والأساطير، أن يتخلص منهما وذلك منذ أن بدأ يطرحهما وإلى أن جاءت المسيحية وحاولت الإجابة عليهما لصالحها. وفى ظل امتداد هذا الفكر المتعلق بالشك وبالابتعاد والذى بدأ فى العصر السابق للفكر السقراطى نشأت وتبلورت المفارقة الأساسية بين التدين والخرافة و"الوسوسة" فى عصر أرسطو[٢٨] وفى اللغة اللاتينية كلمة "دين" مرتبطة بكلمة "خرافة"[٢٩] وهذه الكلمة الأخيرة مرتبطة بالوسواس ومعناها: "الذى يمتد وجوده بعد الحدث، أى الذى يستمر فى "الوجود" أو "الشاهد"، إذن



فكلمة خرافة معناها الأساسى "صفة الذى يكون حاضرا ويكون شاهدا"، وكما تدل الاستخدامات الأولية لصفة "الخرافى" أى الذى يرجع إلى السحر أو إلى النبوءة، فإن الكلمة مصطلح فنى من فن التنبؤ وتعنى المقدرة علـــى رؤيــة ثانية، وقد ارتبطت الكلمة بممارسات كان الرومان يعدونها حقيرة فى الغالب؛ لذا انتهى الأمر بأن الكلمة أخذت صفة غير محببة: الخرافة أى الممارســات التى لا طائل منها والمحتقرة، والتى لا تليق بالناس العقلاء.

وبكل بساطة أيضا أصبحت الكلمة تعنى الممارسات التقليديــة التــى تؤدى خارج الإطار المتعارف عليه قانونا (ممارسات فردية أو ممارسات من مصدر أجنبى). وطبقًا لهذا المعنى الأخير فإن الخرافة تمتاز عن الدين ليس بسبب محتواها فحسب ولكن بسبب سياق خصائصها الفكرية. وهذا الــسياق هو الذى يحدد ما هو متعارف عليه بأنه متوافق مع عادات الأقدمين: الفعــل الجيد والصيغة الجيدة ينبعان من الشخص الجيد، فى المكان الملائم والوقــت الملائم. إن الدين (ريليجيو) هو العبــادة الحقيقيــة الدقيقــة أمــا الخرافــة (سيبرستسيو) فهى نوع متدهور من التدين[٣٠]. وطبقا لـــ"سيشرون"، الخطيب الروماني، فإن الدين هو (عبادة الآلهة) أى الحرص على الممارسة التقليديــة والمعتادة للشعائر والتى بموجبها (ترضى الآلهة. وفى النهايــة فــإن كلمــة (خرافة) فى اللغة اللاتينية أخذت معنى كلمة أخرى مــن اللغــة اليونانيــة (ديزيدايمونيا) وتعنى (الخوف من الآلهة)، وفيها أيضا نوع مــن المبالغــة وتترجم أيضا بكلمة (خرافة) التى تتعارض مع كلمة (أوزيبيا) أى (تقــوى)، سواء فى اللاتينية أم الرومانية. وهذا ما جعــل "فيــرون"، العــالم الكبيــر المعاصر ليوليوس قيصر، ومؤلف "الآثار الإلهيــة والإنــسانية" يؤكــد أن: "الإنسان المتعلق بالخرافة يخاف من الآلهة بينما الإنسان المتدين يقدس الآلهة مثلما يقدس الآباء ولا يخاف منهم مثلما يخاف من الأعداء" [٣١].



ويعد "زينوفون" (حوالى ٤٣٠ ــ٣٥٥ ق.م.) وهو تلميذ سقراط، أول من أعطى تعريفًا واضحًا للكلمة اليونانية (ديزيـدايمونيا) أى الخـوف مـن الآلهة. وهو يذكر فى كتابه "المأثورات" ملاحظة من سقراط." هناك مجانين لا يخافون من شيء وآخرون يخافون من كل شيء. وآخرون يقولون كلامًا لا معنى له ولا ينتابهم أى خجل أمام الناس، على حـين يحـبس آخـرون يحبسون أنفسهم فى مساكنهم ولا يخرجون منها، وهناك من لا يحترم معبـدًا ولا هيكلاً ولا أي شيء مقدس وهناك من يقدس أحجارا وقطعًا من الخـشب وبعض الحيوانات."

وينصح سقراط باعتماد موقف متواضع واحترام معتدل: فمن المستحيل أن يكشف الإنسان سر الظواهر السماوية والإلهية لذا يجب الاكتفاء بالأشياء الإنسانية.[٣٢] أما النص الكلاسيكى عن المصطلح اليوناني(ديزيـدايمونيا) أو الخوف من الآلهة، فنجده عند "تيوفراست"(حوالى ٣٧٠ــ ٢٨٧ ق.م.) وهو أشهر تلاميذ أرسطو، وصفة المتعلق بالخرافة و"الوسوسة" أى "الموسـوس" (سيبرستسيو) تحمل رقم ١٦ فى كتابة "الصفات"، والنص الكامل لهذه الصفة موجود باللغة الفرنسية فى ملحق كتاب "الصفات" الكاتب الفرنسى "لابرويار" الذى ألف هو أيضا كتابًا يحمل العنوان نفسه "الصفات" وذكر فى ملحق كتابه هذا نص "تيوفراست" عن صفة (سيبرستسيو):

> **"يبدو أن (الوسوسة) ليست إلا خوفا غير مبرر من الآلهة. لنأخذ مثالاً رجلٌ مُوَسْوِسْ فهو بعد أن يغسل يديه وبعد أن يتطهر بماء مطهـر يخرج من المعبد ويتنزه طوال اليوم، وهو يضع فى فمه ورقـة لوريـا، ولكنه إذا رأى عرسة صغيرة يتوقف تماما عن السير، ولا يعاود الـسير إلا إذا سار أمامه شخص آخر فى المكان نفسه، أو إذا ألقى ثلاثة أحجار صغيرة أمامه فى الطريق حتى يزيح عن نفسه هذه العلامة المـشئومة. والشخص نفسه إذا رأى فى بيته ثعبانا فإنه يسرع بإقامـة هيكـل فـى المكان نفسه. وإذا رأى أشخاصا كثيرين يقتربون مـن أحجـار للعبـادة**



ويخصصون كثيرًا من الوقت لهذه الأحجار فسرعان ما يقترب منهم هو أيضا ويسكب على الأحجار كل الزيت المبارك من أيقونته الصغيرة ويسجد أمامها ويتعبد، أما إذا رأى فأرا يقرض كيسا من الدقيق فإنه يهرع إلى أحد الدراويش الذى ينصحه بأن يضع بداخل كيس الدقيق قطعة من النقود، ولكن الرجل لا يرتاح لنصيحة الدرويش ويصيبه الرعب من هذا الحدث العجيب ولا يستخدم كيس الدقيق بعد ذلك ويلقيه بعيدا. ونقطة ضعف أخرى لديه فهو لا يفتأ ينظف البيت الذى يقطن فيه، ويتفادى الجلوس فوق أحد القبور ولا يحضر أى جنازة أو يدخل فى حجرة فيها امرأة فى حالة وضع. وعندما يرى فى منامه رؤيا ما يسارع باستشارة مفسرى الأحلام والدراويش والعرافين ليتعرف منهم الآلهة التى يجب أن يقدم لها القرابين. وهو لا يتأخر فى زيارة قساوسة الإلهة "أورفيه"، فى نهاية كل شهر حتى تدخله فى محيط إسارها كما أنه يصطحب زوجته معه وإذا رفضت أن تذهب معه فإنه يجعل المربية تصحب أولاده إلى المعبد. وإذا حدث وذهب للنزهة فى المدينة فلا يفوته أن يغسل رأسه بماء النافورات الموجودة فى الميادين وأحيانا يلجأ إلى بعض العرافات اللواتى يطهرونه بأسلوب مختلف وذلك بتوثيق كلب صغير ولفه حول خصر الرجل ويدهنونه بالبصل المفروم (وهو بصل بحرى يستخدم للتطهير). وأخيرا إذا التقى برجل يعانى من الصرع فإنه يصاب بالرعب ويبصق فى صدره كأنما يلقى بعيدًا شؤم هذا اللقاء".

وهذا الشخص الموصوف فى الفقرة السابقة يؤدى الحركات الخاصة بالتطهير ويحترم كل المحرمات المطلوبة من شخص يقدم قرابين أو يؤدى شعيرة من الشعائر، ووصف هذا الشخص أنه (موسوس) لأن خوفه وحرصه على الطهارة والنظافة يمتد طوال حياته، وطبقًا للكاتب "ليفى شتراوس" فإن (الوسوسة)؛ ليست إلا مبالغة فى تقدير الشك بشأن ممارسة العبادة.



الثنائى (الخرافة) و (الإلحاد):

منذ عهد "زينوفون" تم تحديد مفهوم التقوى بأنها التوازن بين (الخرافة) و(الإلحاد)[٣٣] وفى هذا السياق تم التأكيد على أهمية العادات، فمن الضرورى احترام التعبد التقليدى والشعائر المعتادة. كما يجب أيضا احترام الحدود. فمن جهة، نجد الإلحاد وهو متضامن مع رفض أى تصوير أو تجسيد **ويرفض كذلك الآلهة نفسها، ومن جهة أخرى نجد (الخرافة)** و(الوسوسة) أى (ديزيدايمونيا) وهى الاعتقاد المبالغ فيه والكفيل بإعطاء أهمية كبيرة للأحجار ولقطع الخشب غير المصنع أو إلى تفاصيل صغيرة فى الشعائر، وبين الاثنين هناك العلاقة الطبيعة بالآلهة والتى يمكن تحديدها ووصفها بأنها تشتمل على نقد معتدل ونسبى للصور غير المصقولة (تماثيل لآلهة من الخشب العتيق أو أحجار غير مصقولة)، كما يمكن أن تكون قبولاً بدون تحفظ لهذه الصور والتماثيل ما دام أنها تنتمى لموروث دينى مستقر. وهذا هو الفارق بين الدين والخرافة فى العالم القديم وهو ليس محتوى التعبد نفسه.

إن الحركات المواقف نفسيهما يمكن اعتبارها أحيانا أنها دينية وأحيانا خرافية طبقا لدرجة كثافتها (طبيعية أم مبالغ فيها)، وكذلك طبقا للسياق (ممارسة تقليدية مدنية أم ممارسات خاصة أجنبية وغريبة عن المكان)، وكما رأينا وطبقا لـ"توماس داكان"، العالم اللاهوتى من القرون الوسطى، فإن المسيحية قد استعارت فكرة المبالغة أو التغيير والانتقال: "إن الخرافة تتجاوز الطريقة التى يجب اتباعها فى التعبد للإلهة. ونقع فى هذه المبالغة فى كل مرة نؤدى الشعائر الإلهية لغير من تجب تأديتها له. وفى الواقع يجب ألا نعبد إلا الله الواحد الملك غير المخلوق مثلما يريد أصل الدين.



إذن هناك خرافة كلما أدينا العبادة أمام مخلوق ما" [٣٤] وفي الديانة الرومانية القديمة لم يكن ما يتم التعبد له يعد معوّلا قاطعا أمام الخرافة.

وبالنسبة للعالم اللاهوتى الكبير من القرون الوسطى، فإنها أصبحت مرادفة للوثنية أى التعبد لمن لا يستحق. والقراءة المسيحية للملف الإغريقى والرومانى الخاص بالخرافة تقودنا إلى تفسير شامل للوثنية القديمة بوصفها دينًا كاذبًا وأصبحت كلمة دين هى التى تعنى العلاقة التى تجمع بين المؤمن وبين الله الواحد الحقيقى[٣٥].

النقد الإغريقى للتجسيم والتماثيل: تاريخ تقليدى طويل

قبل أن تتهم المسيحية الآلهة القديمة بالشيطنة، فإن هذا الاتهام يعود إلى القرن السادس قبل الميلاد، فى العالم الإغريقى القديم، ويرجع إلى الانتقادات التى وجهها الفيلسوف "هيراكليت" للصور والتماثيل:" أنهم يجهلون تمامًا من هم الآلهة ولا الأبطال لذا فإنهم يوجهون صلواتهم للتماثيل (أجلماسى) كما لو كان من الممكن إجراء مناقشة مع الجماد (ديمواسى)[٣٦]. وطبقًا لهذا الفيلسوف فإن التمثال ليس إلا (المسكن) الخاص بمن هو غير مختص بأصناف التجسيم. وأن الإله ينجو من الإمساك به:" الإله هو النهار والليل، الشتاء والصيف، الحرب والسلام، الشبع والمجاعة... إنه يتحول مثل النار التى تتحول رائحتها حين تخلط بالبخور والعطور ويتغير اسمها طبقا لما يشمه كل شخص" [٣٧] وهكذا يبدو إله "هيروكليت" مثل النار المستقلة عن المادة التى تحرقها، أى مخلوق نعتقد خطأ أنه بالإمكان أن نتعرفه من خلال ظهور خارجى، ظهور الدخان أو الرائحة الناتجة عن الحريق.



إن صورة النار ذات الروائح ليست ببعيدة عن صورة شوك النار المشتعل بنار لا تحرقه. ويبدو أن "هيروكليت" كان متأثرا بالنقد الذى وجهه "زينوفون" إلى "هومير" وإلى "هيزويد"، يدينهم بأنهم جسدوا الآلهة، وينتقد تصرفاتهم ومواقفهم الفاضحة.[٣٨] وهؤلاء الشعراء العظماء الذين كانوا بمثابة المربين والمدرسين للشعب الإغريقى كانوا يعرضون الآلهة بوصفها مخلوقات تولد، وترتدى الملابس ولها لغة وجسد مثلها مثل الإنسان، وإذا اتبعنا نفس أسلوب التفكير نفسه فإن أهالى إثيوبيا كانت الآلهة لديهم سوداء البشرة ذات أنف مفلطح، أما بالنسبة لسكان تراسيا القديمة فالآلهة عندهم بشرتها بيضاء وعيونها زرقاء. وهكذا فالحيوانات مثل: البقر والخيول والأسود لها أيد ولكنها ترسم وتعمل مثل الإنسان، فكانت الآلهة الخيول على هيئة جسم الحصان، والبقر على هيئة جسم البقرة وهكذا كل حيوان إله له جسم على هيئة جسم الحيوان[٣٩].

" إله واحد، أكبر إله عند الآلهة وعند الناس، مثل الإنسان القابل للموت ليس بالجسد (ديماس) ولا بالفكر(نيوما)[٤٠] وهو دائما فى المكان نفسه ويبقى فى مكانه بدون حراك البتة ولا يليق به أن يكون أحيانًا هنا وأحيانًا هناك. وبدون مشقة وبقوة الروح فقط يهب الحركة لكل الأشياء.

وهو يرى بالكامل ويدرك كل شيء بالكامل ويسمع بالكامل"[٤١].

أما "آشيل" وهو من معاصرى "جوب" المذكور فى التوراة، فقد وصف الإله "زيوس"، إله الكون، بصفات تعد امتدادًا للصفات التى ذكرها "زينوفون" والتى تعد تفكيرًا وتأملا إغريقيًا عامًا للنقص الملموس فى التجسيم:" إن زيوس يقذف الناس من أعلى حصون الأمل، وهو يذبحهم بدون أن يتسلح بأى عنف، والمقدس لا يعرف المجهود، وهو جالس بدون حراك على مقعده



النقى وينفذ ما يفكر فيه بإمعان وتأمل"[٤٢]، وهذا الانتقاد للتجسيد والذى يلفظ ويرفض أحيانا "هومير" و"هيزويد"[٤٣] يقودنا إلى ما يقوله المؤرخ "هيرودوت"، ولكن دون أن يدينهم، عن هؤلاء الشعراء القدامى الذين خلقوا عند الإغريق صورة الآلهة لديهم: مطلوب منا العودة إلى تاريخ (إغريقي) للدين، يحدد منابع دين بدون صور ولا تماثيل وبدون أسماء للآلهة، العودة لزمن كما تصوره المؤرخ الإغريقى "هيرودوت"، زمن ما قبل الإغريق، زمن متوحش ولكنه مؤسس وأكثر قربا من الآلهة بدون أدنى شك[٤٤].

قبل الصورة وقبل الأسطورة: دين المنابع

طبقًا للمؤرخ "هيرودوت" فإن شكل الآلهة (الصورة أو إيدوس) مرتبطة بأسماء الآلهة واندماجها فى السرد (الحكاية أو الأسطورة)، ونقرأ للشاعر "سيمونيد"، الذى عاش قبل المؤرخ "هيرودوت"، قوله: "السرد هو صورة للأفعال "[٤٥]، وهذا معناه أنه لا يوجد سرد ما دام لا توجد أسطورة وكذلك لا توجد صورة مجسمة والعكس صحيح. وينتقد الفلاسفة أتباع "زينون" الذين يصرون على هشاشة الصور المقدسة المجسمة ويهاجمون أيضا الحكايات الشعرية[٤٦] وكذلك المجاز والاستعارة والمنتشرة منذ الأزل والتى يستخدمها الشعراء هى بالتأكيد وسيلة للهروب من التجسيم.

وفى كتابه "مدينة الله" يشير "أوغسطين" إلى كتاب "فيرون" وهو" الآثار المقدسة " وطبقا لهذا الأخير الذى كان يتبع نظرية البابا " ك.موسيوس سكافولا"، فهناك ثلاثة أنواع من "علوم اللاهوت" أو الخطابات عن الآلهة: أولا خطاب الشعراء؛ أى: علم الأساطير الإغريقية والذى ليس له أية قيمة فى حد ذاته، ثانيًا خطاب الفلاسفة الذين يستخدمون الاستعارة الطبيعية والتى



يحترمها "فيرون" إلى أقصى درجة، لأنه من أتباع "زينون"، ولكنه في نفس الوقت يحذر من انتشارها بين العامة، وأخيرًا الخطاب السياسى وهو علم الأساطير المدنى أو القومى والذى يمكن أن نفهمه على أنه يحث على الاحترام الشديد للشعائر التقليدية، والذى يذكّر الناس باسم الإله الذى يجب أن يتبعه الكهنة وما هى العبادات وفى أى مناسبات وفى أى أماكن(٤٧). ويعلن "فيرون"، فيما يتعلق بعلم الأساطير الطبيعية بأن هناك حقائق كثيرة ليس من المفيد أن يعرفها عامة الناسن، أما فيما يختص بعلم الأساطير الشعرية، والذى يمنح الآلهة مشاعر ووجوه بشرية، فإنه يحتوى على كثير من الأخطاء وبالرغم من أنها خطأ فإنه من المستحسن أن يعدها الناس حقيقية.(٤٨) ويعترف "فيرون" الذى كان يحترم بشدة التعبد التقليدى: "إنه لو قدر له أن يعيد تكوين المدينة فإنه سوف يختار الآلهة وأسماءها مستقاة من الطبيعة. ولكن نظرا لأنه من الشعب القديم فقد اعتقد أنه يجب عليه أن يحتفظ بتاريخ الأسماء والكنايات القديمة المتناقلة عن القدماء مثلما وصلت إليه، وكان يهدف من كتابتها وتأملها أن يجعل الشعب يحترم الآلهة ويقدرها بدلا من أن يحتقرها"(٤٩)، وهو يوضح، فى ترتيب الأفكار،" لقد ظل الرومان القدماء يعبدون الآلهة لأكثر من مائة وسبعين عاما دون اللجوء إلى التجسيم"، ويضيف قائلا: "لو استمر الحال هكذا حتى يومنا هذا لكانت عبادة الآلهة أكثر نقاء". وحتى يؤكد هذه الأفكار فإنه يستشهد بالأمة اليهودية، ولا يتردد فى أن يضيف مؤكدا: "أن الأوائل الذين أقاموا التماثيل أمام شعبهم قد أزالوا الخوف لدى مواطنيهم وزادوا من الخطأ"، وطبقا لـ"أوغسطين" فإن "فيرون" كان يعتقد أنه يمكن احتقار الآلهة بسهولة بسبب ملامح التماثيل السخيفة(٥٠). وطبقا لـ "فيرون" فإن أول ظهور للتماثيل المقدسة فى روما القديمة يرجع إلى عهد الملك "تاركين القديم" وهو ملك يتم تعريفه أحيانا على أنه إغريقى،



وطبقا للموروث الثقافى، يقال: إن هذا الملك قد أمر فنانًا من "أتـروري" أن يصنع تمثالاً ضخمًا للإله جوبيتور ليضعه فى معبد الكابيتول[٥١]، لدينا هنـا حادثة تعطينا صورة نموذجية بكل تأكيد عن ماضى روما، وفى ذلك الماضى كانت الشعائر الدينية فى روما قريبة من العبادات فى أرض فلسطين ومـن عبادات الإغريق البيثاغوريين وعبادات الفرس[٥٢].

ولكن أقدم تعبد رومانى يرجع إلى عهد الملك "نوما" ولكنه لـم يـشتمل على تماثيل ولا معابد: "لقد كان الدين بلا تجهيـز ولا تكليـف بـل طبيعيا والشعائر فقيرة وقليلة ولم يكن هناك معابد مثل الكابيتول ولكن كـان هنـاك هياكل من العشب ترتفع بعض الوقت ومزهريات قديمة"[٥٣]، كما أن "بلوتارك" فى كتابه "حياة نوما" ذكر هو أيضا مواقف مماثلـة لعبـادات البيثـاغوريين، لخليفة "رومولوس":

> **" إن كتاباته عن التماثيل قريبة جدا من مبادئ "بيثاغورس"، وكـان هـذا الأخير يعتقد أن المخلوق الأول غير ملموس وغير حساس وغير مرئـى وغير مخلوق وغير مفهوم. أما الملك "نوما" فقد منع الرومان من تصوير الإله على صورة إنسان أو حيوان. ولم يكن عند الرومان، فى البدايـة، ولا صورة واحدة مرسومة أو تمثال للإله.. ولكن خلال المائة والـسبعين سنة الأولى بدأوا، بكل تأكيد، فى بناء معبد وهياكل، ولكنهم لـم يـضعوا بداخلها أبدا أى تمثال يمثل أى إله، لقـد كـانوا يعتقـدون أن تـشبيه المخلوقات الكاملة بمخلوقات رديئة نوع من الكفر وأنه مـن المـستحيل الوصول إلى المخلوق الكامل (الجيد جدًا) إلا بالفكر"[٥٤].**

ويمكن مقارنة هذه المعتقدات التقليدية حول منع الـصورة والتماثيـل بنظرية متقاربة لصاحبها "دينيس دهالكرناس" الذى وصف المؤسسات فـى



عهد "رومولوس" بأنها إصلاح للمؤسسات الإغريقية: أما الأساطير المتناقلة عن الآلهة والمليئة بالكفر واللعنات فإن "رومولوس" يعدها ضارة وغير مفيدة وغير محترمة ولا تليق بالآلهة فحسب بل أيضًا بالناس الشرفاء. لقد رفضها جميعها ونبذها وجعل الرومان يعتادون على الحديث عن الآلهة باحترام شديد ولا يصفونهم أبدًا بصفات لا تليق بطبيعتهم كخالدين" (٥٥).

لقد وضع "دينيس دهالكرناس" نصب عينيه كتاب "الآثار المقدسة" للمؤلف "فيرون"، وهو يكتب السطور السابقة وقد استشهد علنا في تأملاته وكتاباته اللاحقة، بمناسبة تأليف بحث مطول عن الكهنوت الذى أسسه "رومولوس"، بفكرة غياب الأساطير المقدسة فى روما القديمة.(٥٦) وبالرغم من ذلك فإن "دينيس دهالكرناس" لا يؤكد أن الرومان كانوا محرومين من الأساطير ولكنه يقول فقط، بالتوافق مع نظريته عن أصول روما التاريخية(٥٧)، أن هذه (المستعمرة الإغريقية) قد أنشئت بمبادرة من المؤسس، رومولوس، الذى أراد أيضًا أن يكون مصلحًا. وهو فى ذلك يبدو وكأنما قرأ كتاب "الجمهورية" لـ "أفلاطون"(٥٨) ومن ثم قرر أن يترك جانبا القصص القديمة الفاضحة الخاصة بالآلهة. ويذكر "دينيس دهالكرناس" من بين هذه القصص المناسبات الخاصة بالإيضاحات والتى لم تكن موجودة، طبقا لتأكيده، فى الثقافة التقليدية الرومانية القديمة والتى أصلحها "رومولوس". كما أن الآداب اللاهوتية أيضا لم تكن معروفة بالرغم من أنها هى التى نشرت فى بلاد الإغريق قصص العائلات المقدسة منذ نشأتها إلى جانب النزاعات على الحكم والسيادة. كما لم يكن معروفًا أيضًا فى روما القديمة الإطار المسرحى الملحمى حيث أبرزت الآداب الإغريقية نموذجًا من بين النماذج الفاضحة، نموذج خضوع الآلهة لعامة الناس(٥٩).



كذلك غابت بعض الشعائر المرتبطة بأساطير خاصة، وعلى الأخص أسرار الآلهة التى تختفى مثل الإله "برسيفون" أو الإله "ديونيزوس" التى ينتج عنها روايات وملحمات عن الحداد[٦٠]، ونستطيع القول بإن الرومان، على الأقل فى إطار مؤسساتهم الدينية القديمة والعتيقة جدًا، والتى من المفترض أنها موروثة من عهد "رومولوس"، كانوا محرومين من سياق الإيضاحات المحبذة للأساطير المقدسة، إذن تلك المدينة التى أنشأها "رومولوس" ليست متهمة بالتجسيم ولكنها تمارس دينًا قريبًا من دين الأجداد الذين وصفهم "هيرودوت" وهم من يطلق عليهم "بيلاسج" أى: ذو المبانى المركبة بلا نحت وبلا ملاط، والذين لم يتأثروا بعد بـ "هومير" و"هيزويد".



الهوامش

(١) راجع ل. روبير " لوسيان فى زمانه.

(٢) راجع "إسكندر أو النبى الكذاب" ،٣٠ ،الصفحات ٨ إلى ١٠.

(٣) **أرنوب، ضد الأمم الجزء الأول، ٣٩ (ترجمة) الجزء السادس.**

(٤) كليمون من الإسكندرية، بروتريبتيك، الجزء الرابع، صفحة٤٦.

(٥) انظر لوسيان " الديك " ٢٤، انظر أيضا "جوبيتر تراجيك" ٨. وأذكر هنا ترجمة أ. طالبوت " الأعمال الكاملة للوسيان "، باريس، ١٨٥٧. صورة الفئران والصراصير التى تبنى عشها فى الأماكن المجوفة داخل التماثيل سيقوم باستخدامها فيما بعد المؤلفون المسيحيون، مثل أرنوب "ضد الأمم" الجزء ٤، ص ١٤٠.

(٦) لوسيان، عن التضحيات، ١١، (ترجمة طالبوت)

(٧) انظر بهذا الخصوص م. باراش، ايكون، ص ٣٠ " الشعور بالقرب من الإله عندما نكون قريبين من صورته يعطى الشعور بأنهما واحد بالرغم من أن ذلك قد يبدو غامضًا وغير واضح.

(٨) للحصول على نقد وثنى ذى مرجعية بوعى متدين لهذه المسألة يمكن الرجوع إلى البحث بعنوان: "ضد المسيحيين" والذى كتبه المؤلف الغامض ماكريوس مانياس، وهو نص من الصعب تأريخه بالرغم من أن أدولف فان هارناك فى كتابه " النص وشرحه، ليبنيز ،١٩١١ ،(باللغة الألمانية)، قد أرجعه إلى بورفير. انظر كذلك الترجمة الإنجليزية لـ ج. هوفمان، بورفير ضد المسيحيين "، ص ٨٣ إلى ٨٨ .

(٩) أهم شاهد هو الوصف الذى كتبه كاليكزان (عند آثينا، مأدبة السفسطيين الجزء ٥، ١٩٧ إلى ٢٠٣ انظر أيضًا أ. برناند " الإسكندرية الكبرى "، ص ٣٣٤ إلى ٣٤١) عن الاحتفال الكبير الذى أعده بطليموس فيلادلف. أما هارون من الإسكندرية وهو عالم رياضيات ومهندس من القرن الأول الميلادى فقد كتب فى بحثه بعنوان: "عن بناء الإنسان الآلى " (ص ٣٨٦ من طبعة توبنر مع ملاحظة الصورة رقم ٩٤ أ) شرحًا دقيقًا لماكينة أو جهازًا للتعبد مرفقًا به هيكل به شعلة تشتعل بمعرفتها تلقائيا



وبعد تقديم التضحية والقربان نرى ديونيزوس يلتفت للوراء ويتدفق اللبن من الصولجان بينما النبيذ يملأ الكأس ويتدفق منه، ونسمع موسيقى من آلات متعددة ونتأمل رقص الراقصات. انظر أيضا شرحًا لتمثال سارابيس الممغنط والمتحرك من تأليف روفان "من سيرابيوم الإسكندرية" (فى طبعة توماس مامسان بالألمانية ليبزيج، ١٩٠٨، ص ١٠٢٧ إلى ١٠٢٩، وانظر أيضًا ف. تالمون، "وثنيون ومسيحيون في القرن الرابع الميلادى، " تاريخ الكنائس، لـ روفان داكيليه:

(١٠) **انظر بخصوص هذه المسألة البحث " اسليبوس " جزر ٢٣ـ٢٤ و٣٧ـ٣٨ مع** ملاحظات أ.د. نوك وأ. ج. فيستيجيار)، انظر أيضًا ب. بويانسه " شعوذة وسحر من عصر الأفلاطونية الجديدة "، ص ١٩٧ إلى ١٩٩.

(١١) ب. الروت" تغيير الأسلوب فى تقديم صور التعبد "، ص ١٠ وانظر أيضا ه. أ. شابيرو، " الفن والتعبد فى آثينا "، ص ٢٧ إلى ٣٦ .

(١٢) بلوتارك " موازيات" ١٧، الأعمال العادية، ٣٠٩ .

(١٣) صمويل ٦،٦ والتوراة ليفيتيك ١٦،٢

(١٤) انظر عن ممارسات الصورة أ. كوهنارت " عن الصورة لدى الإغريق " وانظر ج. هوك (بالألمانية) ص ٤٩ إلى ٦٤. ,انظر أيضا عدة أمثلة أخرى متنوعة أبوليه " تطورات (الحمار من ذهب) الجزء ١١، ٩ (عبادة إيزيس فى اليونان). م.ب. نيلسون " (عيد هيرا إلى ساموس)، ص ٤٦ إلى ٤٩. انظر أيضًا (عند أثينا، مأدبة السفسطيين الجزء ١٥، ص ٦٧٢، وانظر فارون مذكور عند لاكتانس " مؤسسات إلهية "، ١٧و٨ وانظر بوسانياس " وصف اليونان " ٩ و٣و٣ (عيد دادالا وبيوتى). انظر نيلسون، ص ٥٠. انظر ف. فرانتيسى ديكرو، أساطير من فنان الإغريق القديم، ص ١٩٣ إلى ٢١٦. انظر أيضا إلى " التماثيل ذات الملابس " لـ برورون (أرتيميس) أو " ب. بروليه " فتاة آثينا "، ص ٢٢٦ إلى ٢٢٧. انظر إلى عيد شعب أثينا "، وبروليه نفس المصدر، ص ٩٩. ويكون القربان بصفة عامة مؤنثا مغطاة بحجاب شفاف لمزيد من الإبهار. انظر اوبريو سيفين، " صلوات ومعتقدات دينية فى اليونان القديم " ٣١٢ (وهو يذكر ب. ديمارنى وف. فيان وب. كاسين). تماثيل تم سبها وضربها بالكرباج. انظر بورجوه. " بحوث عن الإله بان " ص ١٠٧ إلى ١١٤. انظر أيضا د. ميتزلر " بيلدرشتورن و بيلدرفيندليشكت " .

(١٥) ج. شيد، زوجة جوبيتور، العبيد والقائد المنتصر، مختارات رومانية عن تماثيل الآلهة "، ص ٢٢٧ و٢٢٨. انظر أيضا ب. فاين ،" النقوى الجديدة فى الإمبراطورية:



الجلوس بجوار الآلهة والتردد على المعابد"، وكذلك س. إتيان، "الأتقياء فى الكابيتول، عبادة الصور فى روما الإمبريالية بين الشعائر والخرافات"

(١٦) مينوسيوس فيليكس، أوكتافيوس ٢٤.

(١٧) سيناك، حوار حول الخرافة والوسوسة، ٣٥ (أوغسطين مدينة الله، الجزء ٤، ١٠، ٢)

(١٨) هيرودوت ٢، ١٧٢ (ترجمة أ. برجيت، باريس، ١٩٦٤)، وقد أعاد بلوتارك نفس الرواية فى " مأدبة الحكماء السبعة ٦، (١٥١)

(١٩) فيلون السكندرى، عن تأمل الحياة ٧. انظر إلى ش. كليرك " النظريات المتعلقة بعبادة الصور، ص. ١٣٠. بالنسبة للكتابات اليهودية انظر س. ليبرمان، فلسطين الإغريقية واليهودية، ص. ١٢٢ وما بعدها. وقد ذكر فى هذا الكتاب أن الحاخامات اليهود يستخدمون هذه الحكاية بتفسير خاص جدًا؛ لأنهم يستلهمون منها التعليق على الحكايات المتعلقة بالنقاش بين الله والملائكة قبل خلق آدم وبعده ابتداء من حفنة من طين .

(٢٠) جوستان، المديح التاسع، ٢. وأيضا أتيناجور، العريضة ٢٦، ٥، ٥. انظر أيضا ترتوليان، الدفاعات ١٢، ٢ وأيضا الملف الذى جمع مادته م. ج. ميلن، فى أمريكان جورنال أركولوجى، ٤٨ (١٩٤٤)، ص. ٣٢ إلى ٤٤

(٢١) جون دى ليرى، تاريخ رحلة إلى أرض البرازيل، انظر ش. جروس، شعائر المائدة المقدسة، أنثروبولوجيا تاريخية للإصلاح الدينى فى جنيف (القرن السادس عشر والسابع عشر)، ص. ٢٥٥ و٢٥٦

(٢٢) ر. ب. لو فافاسور، احتفالية طبقًا للشعيرة الرومانية، الجزء الأول، ص ٢١

(٢٣) المصدر نفسه، ص. ٦٠٨ و٦٠٩

(٢٤) انظر . كليرك، النظريات المتعلقة بعبادة الصور، ص. ٣٢ :" يتم تسييحه ثم دقه ثم نحته ولكنه لم يصبح إلها بعد .."، وقد سبق وذكرنا هذا النص لـ مينيوكيوس فيليكس ص. ٢٩)

(٢٥) انظر ترتوليان، الدفاعات ١٢ وأيضا عن الوثنية ١٥ و " المسرحيات ١٣.

(٢٦) أوزيب دى سيزاريه، تاريخ الأكليريكية، الجزء الخامس، ٥، ١

(٢٧) انظر إلى و. بوركارت، الدين عند العرب وفى العهد الكلاسيكى، ١٢٨ والذى يرجع إلى مؤلفات م. ب. نيلسون. أما تيوفراست فإنه يقول بوضوح (فى " إنفرا، ص. ٣٧ و ٣٨) أن الموسوس يركع على الأرض على ركبتيه ويقوم بالتعبد



للأحجار المدهونة بالزيت. وهذه الحركة التعبدية الخاصة بالركوع على الركبتين للصلاة ولتحية الإله هي حركة تقليدية قديمة ومعترف بها منذ القدم. ولكن هنا ما يصبح مثار للسخرية، هو اختيار الموسوس لإله أو لمكان أو مناسبة لا تستحق ذلك. انظر بخصوص حركة الركوع أريستوفان، بلوتوس ٧٧١ وكذلك هيبوناكس ٣٧، وسوفوكل، فليوكتات ٦٥٧، واليكترا ١٣٧٥. والركوع فى حد ذاته ليس نادرا ولا يقتصر فقط على المراسم الجنائزية. انظر إلى ف.ت. فان ستراتن " هل كان الإغريق يركعون أمام آلهتهم؟ "

(٢٨) انظر ج. لوزا، بلوتا رك عن الخرافة والوسوسة، ص. ٨ إلى ١٥ وأيضا ل. برويت "تجارة الآلهة".

(٢٩) انظر إلى انفرا لمعانى كلمة " ريليجيو " بالتحديد، ص. ٢٤٩ إلى ٢٥٣

(٣٠) انظر إلى د. جرودزينسكس " الخرافة "

(٣١) فارون، ص ٤٧ كردونس، وقد ذكره أوغسطين، مدينة الله، الجزء ٦، ٩ " الموسوس أمام الآلهة.

(٣٢) إزينوفون، مذكورات، ١، ١، ١٤ و ج. لوزا، بلوتارك، عن الخرافة والوسوسة، حيث يذكر أن إزينوفون يستخدم تلك الصفة بمعنى تقريظى (الذى يخاف ويخشى الآلهة) وليس بمعنى " الموسوس" ونجد المعنى نفسه مستخدما أيضا عند أرسطو فى كتاب " السياسة " الخامس، ١١ (١٣١٥). أما تيوفراست فهو أول من أعطى الكلمة معنى سلبى. ونذكر أيضا أن جوزيف (الآثار اليهودية) الجزء ١٠، ٤٢، يستخدم الكلمة بمعنى إيجابى جدا: ميناسا بعد أن تم تنصيبه ملكا أخذ يتعبد بكثير من الهمة الدينية وأخذ يطهر المعبد ومدينة جيروزاليم

(٣٣) ارجع إلى المادة السابقة بالنسبة لـ إزينوفون. أما بلوتارك (حوالى عام ٤٦ إلى ١٢٠ بعد الميلاد) فى كتابه "إيزيس وأوزوريس" فهو يدافع عن هذا الحل الوسط ويصفه بأنه ميزة إغريقية:" قم بأداء جميع نقاط الشعائر التقليدية واحترامها ولكن قل لنفسك إنه ليس هناك قرابين ولا تضحيات ولا أعمال جيدة تنال رضا الآلهة أكثر من الأفكار الحقيقية الطيبة عن طبيعتهم الحقيقية وبذلك سوف تبتعد عن سيئة خطيرة وهى الوثنية والخرافة والوسوسة (كتاب إيزيس وأوزوريس ١١، ٣٥٥ ترجمة س. فرودفون. ويضيف بعد ذلك:" يقول الإغريق ويعتقدون أن الحمامة هى الحيوان المقدس عند أفروديت وأن الثعبان مقدس عند أثينا والغراب عند أبولون والكلب عند أرتيميس مثلما يقول أوروبيد: "أنت (أيها الكلب) ستكون صورة هيكات حاملة النور



(هيكات هى إلهة ملتقى الطرق وهى حاملة الشعلة وتشبه أرتيميس) ...". ولكن معظم المصريين يقدسون الحيوانات يعدونها، مثل: الآلهة ولكنهم بمعاملة الحيوانات مثل الآلهة قد جعلوا شعائرهم الدينية محل سخرية وهذا أقل ضررًا ناتج عن هذه السخافة: إنهم بذلك قد غرسوا عقيدة خطيرة تجعل ضعاف الشخصية والضعفاء ينخرطون فى الخرافة والوسوسة فى حين ينساق الآخرون الذين يتمتعون بالجرأة إلى الوثنية (مستخرج من كتاب إيزيس وأوزوريس ٧٠، ٣٧٩ ترجمة س. فروادفون).

(٣٤) انظر المجموعة اللاهوتية، إيلا، إيلايه، ٤٤.

(٣٥) انظر إلى إنفرا ص. ٢٥١ لتحديد المفهوم المسيحى لمصطلح "ريليجيو" وعلاقته بالمعنى المنتشر قبل المسيحية.

(٣٦) هيراكليت، ٢٤١ وكيرك رافين شوفيلد (الفلاسفة قبل سقراط " الطبعة الثانية، كامبريدج، ١٩٨٣، ص. ٢٠٩

(٧٣) المصدر نفسه ص. ١٩٠

(٣٨) انظر إزينوفون، المذكورات من ١٦٦ إلى ١٧٢ (ص. ١٦٨ إلى ١٦٩)

(٣٩) المصدر السابق، ص. ١٦٨ و١٦٩

(٤٠) ى. أمير، عن الفلاسفة الموحدين واليهود الإغريق "، ص٢ حيث يقول: إن حكم إزينوفون معروف لدى المؤلفين اليهود الإغريق وهو يرجع إلى " النبوءات سبيل ٢، ١٢٧، والجزء الثالث، ١١ وإلى أريستوبول كما ذكره أيزاب، التحضير الإنجيلى، ١٣، ١٢

(٤١) المصدر السابق، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢ من ريك رافن شوفيلد

(٤٢) آشيل، تضرعات، (ترجمة من المؤلف)

(٤٣) رفض هومير وإيزويد موجود عند أيزينوفان وربما أيضا عند هيراكليت، وربما أيضا عند أفلاطون.

(٤٤) هيرودوت ١١، ٥٢. انظر إلى إنفرا ص. ٥٧ إلى ٦٢. كما نجد ذلك أيضا فى الخطاب الذى نشأ منذ أفلاطون عن البرابرة وعن الحكم الأجنبية، انظر إنفرا ص ٦٢ و٦٥ إلى ٧١

(٤٥) سيمونيد، ١٩٠٤٥

(٤٦) انظر ستيوكوروم فيتيروم، التى نشرها هـ. فون زينون، ٢٦٤، وكريزب عن التماثيل والصور وكذلك ديبوجان دى بابيلون عن الشعراء



(٤٧) انظر ج. ليبرج " عن علم اللاهوت الثلاثى وكذلك ى. ليمان، فارون عالم لاهوتى وفيلسوف رومانى، ص ١٩٣ إلى ٢٢٥

(٤٨) فارون، ٢١، أوغسطين، مدينة الآلهة، الجزء ٤، ٣١

(٤٩) مدينة الآلهة، الجزء ٤، ٣١(ترجمة ج. كومباز، مكتبة أوغسطين)

(٥٠) نفس المصدر

(٥١) بلين القديم، التاريخ الطبيعى ٣٥، ١٥٧. فيما يتعلق بـ فارون، انظر ي. ليمان " فارون عالم لاهوتي وفيلسوف روماني، ص ١٨٤ إلى ١٩٢ و " فارون ومشكلة التماثيل المقدسة "

(٥٢) أوغسطين، مدينة الآلهة، الجزء ٤، ٩ حيث يقول: إن فارون كان يعتقد أن الذين يعبدون إلهًا واحدًا بدون صور، إنما يتوجهون فى الحقيقة إلى جوبيتور تحت اسم آخر، كان يفكر فى من يا ترى إلا فى اليهود والفرس؟ انظر فارون (أوغسطين، مدينة الآلهة، الجزء ٧،. أما فيما يرتبط بآباء الكنيسة فمن الطبيعى أن نوما يستلهم مباشرة من موسى: كليمون السكندرى، سترومات ١، ١٥، ٧١، ١و٢ وكذلك أوزيب " الإعداد الإنجيلى "، ٩، ٦، ٣ .

(٥٣) فارون ٣٨ و(ترتيليون المديح ٢٥، ١٢). وطبقًا لشهادة نقلها أرنوب (ضد الأمم ٧، فارون ٢٢) حيث يقول: إن موقف فارون الشخصى هو أنه كان يعتقد أن الآلهة الحقيقية لم تكن ترغب فى قرابين ولا تطلب ذلك وبالأخص آلهة مصنوعة من الرصاص والصلصال والجبس والرخام؛ لأنه لا معنى لها :" إذا لم تقدم قرابين فإنك لم ترتكب خطيئة ونفس الشيء إذا قدمت قرابين. والصور على هيئة آلهة يمكن أن تصبح بعد التفسير المجازى أدوات للحكمة ." وفيما يأتى ما كان فارون يذكر عن هذه التفسيرات: طبقا لفارون فإن القدماء قد تخيلوا التماثيل والرموز والملابس المزركشة للآلهة وذلك حتى يجعلوا الناس الذين ينظرون إليها والذين تتم تهيأتهم لأسرار العقيدة يعثرون فيها على روح العالم وأجزائه أى الآلهة الحقيقية. وكما يبدو فإنه أعطيت صورة آدمية لهذه التماثيل وفقا للفكرة السائدة بأن روح الآدميين الموجودة فى جسم الإنسان تشبه إلى حد بعيد الروح الخالدة التى لا تموت. وكأنما يأخذون مزهرية لتدل على الآلهة ووضع سائل مخمر فى معبد ليبر ليدل على الخمر أى أن الإناء يدل على ما فيه. والفكرة نفسها بالنسبة للتمثال على صورة إنسان: فهو يعنى الروح العاقلة؛ لأنها تحتوى على طبيعة الروح، مثل السائل فى المزهرية، وهذه الطبيعة هى ما



يتكون منها الله أو الآلهة (أوغسطين، مدينة الآلهة، الجزء ٧، ٥. (ترجمة ج. كومباز، مكتبة أوغسطين ــ فارون ٢٢٥))

(٥٤) بلوتارك، حياة نوما ٨، ١٢ (ترجمة كوف)

(٥٥) دنيس داليكرناس، آثار رومانية ٢، ١٨ (ترجمة ف. فرومانتين وج. شنابل :منابع روما (دائرة الكتب).

(٥٦) المصدر نفسه، ٢، ٢١ انظر فيليب بورجوه، " لامير دى دييه"، ص ١٠٠ إلى ١٠٤

(٥٧) انظر ف.هارتوج، روما والإغريق: اختيار ــ دنيس داليكرناس

(٥٨) مرجعية أفلاطون "الجمهورية ٢، ١٧ــ ١٨ أقرب إلى الواقعية (٣٧٨ إلى ٣٧٩)

(٥٩) يمكن أن نفكر فى أبولون الذى حكم عليه، ليتطهر من مقتل بيتون، برعاية قطيع الأغنام الخاص ب ــ أرمات وكذلك بوسيدون الذى حكم عليه بخدمة لأيمدون وبناء أسوار مدينة طروادة

(٦٠) لا نرى هنا الاحتفال بأيام الحداد، حيث كانت النساء المرتديات السواد يضربن الصدور ويصرخن بسبب اختفاء الآلهة مثلما فعل الإغريق بعد اختطاف برسيفون أو لأحزان ديونيزوس وجميع الأساطير المختلفة من النوع نفسه "(دنيس داليكرناس، آثار رومانية ٢، ١٩ (ترجمة ف. فرومانتين وج. شنابل).




مكتبة
الفكر الجديد

بين الإغريق ومصر




مكتبة
الفكر الجديد

كلام الآلهة وآلهة الكتابة

تشير الآداب الإغريقية مرات عديدة، منذ نصوص "هومير"، إلى لغة خاصة بالآلهة. وهناك أكثر من عشرين تعبيرًا مذكورة ويقال: إنها خاصة بالآلهة وإن بعضها مختلف تماما عن التعبيرات التي يستخدمها البشر. ونعطى مثالاً على ذلك فهناك غول بدائى مذكور فى الإلياذة " تطلق عليه الآلهة اسم "بزيارة" بينما يطلق عليه الناس اسم "أيجون"، وهناك هضبة غير ممهدة فى سهل طروادة يطلق عليها الناس اسم "باتية" بينما تذكرها الآلهة على أنها مقبرة للفارسة "ميرهينا" وأيضا فى الإلياذة نجد هذا الطائر الجبلى الذى تسميه الآلهة " شالكيس " ويسميه الناس "كومنديس ". ولا يذكر أبدا المقابل البشرى للتعبير الإلهى. ولكن ما يبدو لنا جليا هو التعارض والفارق بين سجل الآلهة وسجل البشر.

أما فى الأوديسية فإن "هيرميس" يظهر على أنه المنقذ ويهدى "أوليس" عشبة تساعده فى إبعاد تعاويذ الساحرة "سيرسا". وبعد أن نزع "هيرميس" بنفسه هذه العشبة من الأرض فإنه يقدمها بهذه الكلمات: "كانت جذورها سوداء أما زهرتها فلونها بلون اللبن الصافى، ولقد أطلق عليها الآلهة اسم "مولى" أما البشر فإنهم لا يستطيعون نزعها من الأرض ولكن الآلهة قادرون على كل شيء". ولا داعى إذن فى هذا العالم المسحور ترجمة هذا الكلام إلى لغة البشر. ولا داعى أيضا لترجمة الأغنية الثانية عشرة فى الأوديسية حين تعلن الساحرة "سيرسا" عن اللقاء بين الصخور المتحركة والتى تطلق عليها الآلهة اسم "بلانكت"، فى ذلك المكان المخيف الرائع الذى يوصل ما بين



عرائس البحر وبين الجزيرة التى تأكل القطعان من عشب الشمس [١]، وهل معنى ذلك أن الإغريق كانوا يعتقدون أن الآلهة تتحدث لغة خاصة بها مثلما لكل مجموعة من البشر أو من الحيوانات لغة خاصة بها، أو هكذا كانوا يعتقدون [٢] وإذا نظرنا إلى الموضوع عن قرب فإنه لا يبدو بهذه البساطة؛ لأن التعبيرات التى يقول عنها الإغريق إنها خاصة فقط بالآلهة هى فى الواقع تعبيرات من اللغة الإغريقية، وهذا رائع فى حد ذاته؛ لأننا نفهمها أفضل من التعبير البشرى المقابل لها. وهى تشبه إلى حد بعيد، كما يتضح من دراسات المقارنة التى أجريت على الأساليب الشعرية القديمة جدًا وخاصة على مجموعة من المرادفات، أنها مقارنة علمية على مجموعة من شبه الجمل قديمة وغير واضحة تشبه إلى حد بعيد أساليب الشعراء المنشدين الإسكندنافيين(كينيجار) الذين كانوا يطبقون مهاراتهم فى الأداء لفك الألغاز [٣].

وهكذا فإن هذه اللعبة الشعرية ليست بالمرة لغة خاصة بالآلهة ولكنها تعكس غرور الشعراء المنشدين الذين يتباهون بأنهم يعرفون وينقلون لغة تستخدمها الآلهة، وبالطبع يدّعون أنها لغة أنبل من لغة البشر وأكثر وضوحا ولكن كلها ألغاز. والمنشد المتعالى على بقية البشر يستطيع إذن أن يجد المقابل بين لغة البشر ولغة الآلهة. ولم تحتفظ الآداب الإغريقية القديمة إلا ببعض الأمثلة النادرة لهذه الحيل التى تدل على مهارة المنشدين [٤].

إن هذه اللعبة الشعرية الخاصة باستخدام مرادفات أو تعبيرات مقدسة، كما شوهدت فى اليونان، مختلفة تماما عما يمكن أن نشاهده عند المستخدمين الحقيقيين للغة الآلهة وهم المصريون القدماء. فالكاهن المصرى القديم كان ينطق فى بعض المناسبات بكلمات، من وراء قناع الإله، هى بالفعل كلمات من لغة غامضة وسرية [٥]، والإغريق هم الذين جعلونا مضطرين إلى أن نلجأ



إلى هذا الاستشهاد بمصر القديمة فيما يتعلق بلغة الآلهة، وخاصة فيما يرتبط بصورة "هيرميس" والعلاقة بين الكتابة والكلام. إن "هيرمس"، عند الإغريق القدامى لم يرتبط بالكتابة، فهو إله القطعان وخصوبتها، هـو إلـه مخـتص بالذكورة وهو كذلك رسول على مثال المعالج النفسانى الذى يملـك عـصا سحرية ذات خواص رائعـة "رابـدوس". وهـذه الشخـصية الكلاسـيكية، "هيرمس"، التى تعد كلمة وبذرة منى فى الوقت نفسه، والتى تظهر بـصورة رائعة فى كتاب "كراتيل " لـ"أفلاطون"، مصطحبا معه ابنه، "بـان"، وهـذا الأخير ظهور مقدس للكلمة التى تعبر عن كل شيء وتقـول كـل شـيء، الصحيح والخطأ، وهذا يدل على ازدواجية هذه الشخصية: نـصف إنـسان ونصف حيوان. ولكن "هيرمس" المترجم، (هيرمونوت) والد الإله الثـور، يتحكم منذ الأزل فى غموض اللغة، وفى ملحمة "هوميروس" المخصصة له، نراه وهو يتسلم من شقيقه "أفلاطونيون" الوحى الإلهى لإناث ــ النحل، وهذا الوحى مختلف عن وحى الإلهة "دالف"، وهى أكثر تواضعا وقريبة من الإله "زيوس": وهذا الوحى الإلهى صادق وكاذب فى الوقت نفسه فهو صادق حين تكون إناث النحل مستلهمة من العسل المقدس ويكون كاذبـا عنـدما تحـرم منه[٦]. وفى الموسوعة الضخمة عن علوم الآثار القديمة (بوليي ويسوفا)، لا نجد فى المقال الشارح لشخصية "هيرمس" أى إشارة إلى الكتابـة. ويجـب الاطلاع على المقال التالى فى هذه الموسوعة للعثور على أثر للكتابة عنـد "هيرمس". وفى ذلك المقال التالى نجد أنفسنا نرجع إلى مصر القديمة، مصر فى عصرها الإغريقى ذات المستوى الثقافى الرفيع، ويجب أن نأخـذ فـى الاعتبار أن الإغريق لا يتساءلون عن مصادر اللغة والكلام ولكنهم بالأحرى يفضلون السؤال عن بدايات الكتابة، ويطلق على مخترعى الكتابة، فى علـم الأساطير الإغريقية، لقب "كادموس". وهؤلاء المخترعون للكتابة يطلق عليهم



أسماء مختلفة فى علم الأساطير الإغريقية أحيانا "كادموس" وأحيانا "بالالمـــاد" أو "برموتيه. أما الإلهة إيزيس"، كما تبدو عند الإغريق، والتى تم تأليف أغان وأناشيد للمديح لها، باللغة الإغريقية أو اللاتينية، يطلق عليها هى أيضا صفة مخترعة الكتابة مما يجعلها تدخل بوصفها شخصية معروفة فى قائمة كبـــار الحضاريين، هـــؤلاء المختـــرعين العظمـــاء(هيراتـــاي)، فـــاعلى الخيـــر المقدسين(ايفرجات) اعترافا وجزاء بإسهاماتهم فى الخير للإنسانية. وهكـــذا فإن "إيزيس" سوف تذكر على أنها اخترعت الكتابة مـــع "هيـــرمس" ولكـــن "هيرمس" المذكور هنا هو بكل تأكيد "توت" المصرى، ويذكر النشيد المذكور الكتابة المقدسة والكتابة العادية ويفهم من ذلك الهيروغليفية الضخمة والكتابة الديموطية المخصصة للوثائق الخاصة [٧].

وفى كتاب "فيلاب " لـــ"أفلاطون" نجد نظامًا لغويًا كاملاً يرتكز علـــى جدولة الحروف وتصنيفها (جراماتا)، فكل حرف يوافـــق صـــوتًا أساســـيًّا ويخصص لإنسان مقدس أو لإله " مثل الإله المذكور فى الـــنص المـــصرى الخاص بالإله "تيوت" [٨]. أما فى مسرحية "فيدرا"[٩] وهـــى محـــور حكايـــة أسطورية اختار لها الفيلسوف نفسه مكانًا للأحداث قريبًا مـــن "نـــوكراتيس"، حيث عاش واحد من هذه الآلهة القديمة، كما يقول، وهو الإله المخصص له الطائر المسمى "إبيس"، وهو ليس إلا الإله "تيوت" الذى جاء يعرض اكتشافه (الكتابة بكل تأكيد) على الملك "تاموس" الذى لم يشجعه لأنـــه خـــشى علـــى مستقبل الأساليب الفنية الخالدة [١٠].

نتحدث هنا عن "تيوت" وليس "هيرمس". أما هذا الملك "تاموس"، الذى كان يحكم مدينة "نوكراتيس" (وهى مدينة استعمرها الإغريق) فهـــو يحمـــل اسما كان منتشرا فى المنطقة التى يحكمها "ديموزى تاموز أدونيس"، وهـــى



الشام الفينيقية، ولقد جاء "كادموس" من هذه المنطقة أيضا وهو الذى جلب إليها الكتابة كما يمكن أن نتأكد من ذلك من مؤلفات "هيرودوت" [١١]. أما الطائر "إيبيس" المخصص للإله "تيوت" فهو الطائر المقدس فى مدينة "هيرمس" المصرى، "هيرموبوليس" (المذكور كذلك فى كتابات "هيرودوت")[١٢].ومعظم القصص الخيالية لدى "أفلاطون" تذكر مرجعية هذه المعلومات الأولية التى تبدو عند "هيرودوت" غير واضحة ومجزئة. وبالرغم من ذلك فسريعًا ما أصبح "هيرميس" الترجمة الإغريقية لتوت. ولقد قام المؤرخ ديودور الصقلى، والذى ترجع مصادره إلى "هيكاتيه دابدار" فى الربع الأخير من القرن الرابع قبل الميلاد، بكتابة وصف لـ"هيرمس" وصوّره على هيئة كاتب مقدس، كالرفيق المفضل لـ"أوزرريس". ويرجع إليه الفضل " بادئ ذى بدء فى انتشار اللغة العامية لدى الجميع وتحريك الكلام وتسمية كثير من الأشياء التى لم يكن لها تسمية فيما مضى. ويرجع إليه الفضل فى اختراع حروف الهجاء وكذلك الإجراءات التى تنظم التشريفات والقرابين المقدمة للآلهة، وكذلك علم الفلك والموسيقى والرقص والتمارين الرياضية والترجمة الخاصة بتفسير الكتب المقدسة".

وتثبت الرياضة أو التمارين الرياضية، على الأخص، أن التفسير الإغريقى للإله المصرى قد أتت أيضا بالتمسك ببعض العناصر الثقافية ذات الخصوصية الإغريقية. وليس الأمر يرتبط فقط بمعرفة نفس الشيء من خلال الآخر ولكن التعارف يغيّر الشيء، وهكذا فإن "توت" يؤدى التمرينات الرياضية مع فتيان الإغريق المراهقين [١٣]. يعد "توت" فى مصر القديمة إله الكتابة، بكل تأكيد، ولكنه كان يدوّن كلمات الإله الخالق. ويتم تعريف القوائم المصرية المقدسة باللغة المصرية على أنها " كل ما خلق الإله "بتاح" ونسخه "توت" بدوره "[١٤] وهكذا يكاد يكون هناك خلط بين الكتابة والكلمة، وكما



يذكر "أسمان" فإن "بتاح" هو الخالق الذى يخلق الهيروغليفية كما يخلق الأشياء وإن" توت" يقوم فقط بتدوين ما يخلقه "بتاح". والأشياء ليست إلا هيروغليفية وينسخها "توت" ويكتبها على ورق البردى." ويبدو "توت" وكأنه كاتب الآلهة، المسئول عن الهيروغليفية، وهى الكتابة التى يطلق عليها فى اللغة المصرية القديمة" الكلمات المقدسة ". ونظرًا لأنه ساحر فإنه يتحكم بالطبع فى الكون بفضل معرفته بالتعبير الصحيح. وهذا الساحر، كاتب الأرشيف، يمثل فى نظرنا وفى نظر الإغريق من قبلنا الخاصية الفعّالة للغة الأولية الخالقة. وهذه اللغة هى بكل تأكيد اللغة التى تنقلها الهيروغليفية التى نشأت تعبيرًا خياليًا وضخمًا للكلمات المقدسة. وهى ليست لغة محلية ولكنها بالأحرى تنبع من نظام ثابت لا يصل إليه إلا نخبة من العاملين فى المعابد الدينية.

إن العلامات الهيروغليفية، عندما رآها الإغريق والرومان كانت تنقل لغة علم معقدة لم يعد أحد يتكلمها، أو ربما لم يتكلمها أحد أبدًا. وفى الواقع يجب أن نفرق بين هذه العلامات الهيروغليفية وبين الكتابة غير الدينية، المعتادة وهى الكتابة الديموقوتية. والفرق بين اللغة المصرية القديمة الخاصة بالآلهة واللغة المصرية أيضا الخاصة بالبشر هو الكتابة. وفى هذا السياق ذى الطبقات المتفاوتة بوضوح بسبب التعارض بين ما هو سرى وباطنى وبين ما هو بسيط وظاهرى، كيف يكون بالإمكان التأكد من وجود لغات أخرى، لغات أجنبية وغريبة على مصر؟ ويمكن إرجاع مصادر تعدد اللغات إلى النموذج القادم من "بابل" نتيجة لانهيار، لتراجع أو لكارثة تحدد المقاطعة مع حالة سابقة، حالة من الكمال ومن الشفافية نحو العالم والآخرين. ويمكن أيضا أن نرجع ذلك نتيجة لحركة خلاقة أولية منذ المنبع الأول تذوب فى الطبيعة وتدل على التفوق والخصوصية وهوية الفرد نفسه؛ لأنه أفضل من



الجميع؛ لأن الآخرين خلقوا آخرين منذ البداية، وكانت بابل مجهولة فى مصر القديمة وكذلك الحال فى بلاد الإغريق [١٥]. ونقرأ فى النشيد القداسى الكبير "آتون" الذى ربما يكون الفرعون "أخناتون" قد كتبه شخصيًا:

"أيها الإله الوحيد الذى ليس له مثيل، الفريد فى تفكيره، أنت تصوغ الأرض وتمنح لكل إنسان المكانة الحقة، وتخلق ما هو ضرورى لاحتياجاته، كل واحد يجد قوته ويجد مدى عمره المحدد بدقة. وتخلق لغات الناس بكلام مختلف فى أفواههم، ولون بشرتهم مختلف، لأنك تجعل فرقا مع الشعوب الأجنبية" [١٦].

وهناك بعض الأبيات من نشيد مقدس مكتوب فى معبد "كنون" فى "إسنا" (من العهد الرومانى) بها المعانى نفسها المذكورة فى النص السابق. ونجد فيها إشارة إلى تعددية الشعوب واختلافات اللغات.

" وهكذا فإنهم جميعا قد تكوّنوا على مقاس محيط المصنوعات الخزفية الخاصة بالإله "كنون"، ولكنهم عكسوا العضو الصوتى لكل بلد بحيث يحصلون على لغة أخرى يمكن مقارنتها بلغة مصر" [١٧].

ومن وجهة النظر المصرية، ومنذ البداية، فليس هناك أدنى شك في أن جميع اللغات الأجنبية ما هى إلا عكس لغتهم، كلها تشويهات وتقلبات للغة الوحيدة المعقولة، اللغة المصرية، ويبدو أن هذا الاقتناع قد ازدهر لدى الأجانب المقيمين فى مصر، خاصة عند الإغريق وأهالى آسيا الصغرى المرتزقة لحساب الفرعون "بسامتيك" والذين كتبوا باللغة الإغريقية نصين مسجلين على ساق تمثال من التمثالين الصخمين فى "أبو سنبل" وذلك عام ٥٩٣ ق.م. وهؤلاء الجنود من"الفرقة الأجنبية"، والذين يذكرون أنهم أجانب "الوجلوسوا"، أى الذين يتحدثون لغة أو عدة لغات أجنبية، وكان قائدهم يدعى "بوتاسيمتو"، وأذكر هنا النص:



النص رقم ١: " هذا ما كتبه الذين كانوا يجدفون على المركب نفسها الذى استقله الملك "بسامتيك"، ابن "تيوكلاس"، عندما جاء الملك "بسامتيك" إلى "إليفنتين"، والذين واصلوا السير حتى أعلى نهر "كركيس" وإلى أبعد حد ممكن، أما الفرقة الأجنبية؛ أى: الذين يتحدثون لغات أخرى أو "الوجلوسوا " وكان رئيسهم يدعى "بوتاسيمتو" أما رئيس المصريين فإنه يدعى "أمازيس ". أما الذين يكتبون لنا فكانوا "اركون" ابن "اموابيكوس" و"بيلوكوس" ابن "اوداموس."

النص رقم ٢ : " أنا، أنازوس" مْن "اليازوس" عندما قام الملك "بسامتيك" ببناء الأعمدة لأول مرة بمساعدة "أمازيس". "[١٨]

والملك "بسامتيك"، ابن "تيوكلاس"، هو إغريقى كان أبوه قد استقر فى مصر ومنحه لقب "بسامتيك"، ولم يترك لنا المصرى "بوتاسيمتو"، الذى كان يقود "الوجلوسوا"، والذى توفى وهو فى السن المأثورة مائة وعشر سنوات (مثل النبى يوسف فى التوراة)، لم يترك سوى كأس مكتوب عليها اسمه وكذلك المومياء الموجودة فى ممر بالدور الأرضى من المتحف المصرى بالقاهرة.[١٩]. والذين كتبوا النص المنسوخ، "اركون" بن "اموابيكوس" و"بيلوكوس ابن "اوداموس"، هم بدون أدنى شك من الإغريق. أما الكلمة التى يستخدمونها للتعريف بالمرتزقة والتى يطلقونها على أنفسهم فهى""الوجلوسوا"، فإنها أيضا مستخدمة عند "هيَرودوت"،[٢٠] للتعبير بها عن الجنود من أهالى "إيونية" وآسيا الصغرى، والذين استقروا على شاطئ البحر بفضل "بسامتيك" الأول ثم انتقلوا بعد ذلك إلى ممفيس فى عهد الملك "أمازيس".

وما نلاحظه هنا أن الإغريق الذين يوجدون فى مصر، كانوا يصنفون أنفسهم بطريقة طبيعية على أنهم من الناحية اللغوية، فى جانب الذين يطلق عليهم الإغريق اسم "البرابرة".[٢١] وهل من المستغرب أن يكون الفرعون



المصرى "بسامتيك"، نعم هو نفسه "بسامتيك" الأول[٢٢]، هو الذى يبحث عن اللغة البشرية الأولية؟ ومن أجل ذلك فقد أصدر أمرا بتربية طفل دون التكلم معه وذلك ليشاهد، دون تدخل من أحد، مولد اللغة الأولية. كما لو كان من الممكن فى مصر أن يسمح بوجود شك فى هذا المجال، وبعد تلك التجربة[٢٣]، نمى إلى علم "بسامتيك" أن أهل "فريجيا" فى آسيا الصغرى هم الذين يملكون أقدم لغة فى العالم وليس المصريين. وفى الواقع، فإن الطفل الذى أمر بتربيته بعيدا عن أى لغة بشرية طلب شيئا باستخدام كلمة "بيكوس" وهى تعنى الخبز فى لغة أهل "فريجيا". ولكن هذه الحكاية حكاية إغريقية... ونظرا لأن أهل "فريجيا"، وهم الشعب المنحوس بالملك "ميداس"، أقرب إلى الإغريق من الناحية الثقافية واللغوية من المصريين[٢٤].

أسماء الآلهة

وبالرغم من ذلك وطبقا لـ"هيرودوت" فإن أسماء آلهة الإغريق أو بالأحرى أسماء معظم آلهة الإغريق[٢٥] قد جاءت من عند البرابرة وغالبا من مصر، فيما عدا الآلهة : بوزيدون، ديوسكور، هيرا، هستيا، تيميس، شاريت و نيريداس. وهذا ما يقوله المصريون أيضًا والذين لا يجدون مشقة فى العثور لديهم على نقطة بداية انطلاق هذه الأسماء:" أنا أقول ما يقوله المصريون أنفسهم: الآلهة التى يعلنون أنهم لا يعرفون أسماءها، هذه الآلهة كما يبدو لي، إنما أطلق أسماءها أهالى "بيلازج" من الإغريق القدامى فيما عدا اسم الإله "بوسيدون".[٢٦] وهذا الإله مقدس فى ليبيا منذ أقدم العصور".

وقد اعتمد "هيرودوت" هذه النظرية عن مصدر أسماء الآلهة، وهو يقدم هذه النظرية على أنها موقف المصريين، وهو يشرح إحساسه الشخصى بوضوح فى النص التالى:



" من أى شيء ولد كل واحد من الآلهة أو هل وُجدُوا جميعًا منذ الأزل وما هو مظهرهم الخارجى، لم نعرف ذلك إلا منذ الأمس فقط. أعتقد أن "هومير" و"هيزود" عاشا قبلي بأربعمائة عام فقط على الأكثر. وهم الذين خلقوا عند الإغريق، من خلال أشعارهم، مبحث أصل الآلهة وتحدرهم. وهم الذين أعطوا للآلهة أسماءها (الطريقة التى يدعون بها) وهم الذين نشروا أوامرهم ونواهيهم، وأسلوب عملهم ورسموا صورهم. أما الشعراء الآخرون، والذين يقال إنهم جاءوا قبلهم، إنما جاءوا بعدهم، على ما أظن. "[٢٧].

إذن طبقا لـ"هيرودوت" فإن "هومير" و"هيزود" قد رسما الإطار الأساسى للأسلوب المنتشر فيما بين الإغريقى لتصوير الآلهة، وهما اللذان أنشآ "البانثيون"، أى مجموع الآلهة والذى تم الاعتراف به عامة.[٢٨] وهما اللذان وضعا نظاما لا نستطيع أن نقول إلا أنه هو الذى يرفع من شأن العبادات والشعائر واللاهوتيات المحلية، دون أن يحل محلها، وكما يبدو فإن اقتراح "هيرودوت" هذا يرجع إلى مزاج هؤلاء الأبطال المؤسسين لتنظيم مثل هذا "البنثيون" الشعرى الذى يخرج عن نطاق الشعائر المحلية المختلفة وهذا السرد اللاهوتى الذى يعترف به الجميع وهو منح أسماء أساسية. ولكن ماذا حدث قبل تدخلهم هذا؟ ويقول لنا "هيرودوت" إن ليس لديه رأى شخصى فيما يتعلق بما حدث قبل هذا التاريخ، ولكنه بالرغم من ذلك لا يريد أن يدعى أنه كانت هناك فوضى أو عدم وجود شعائر متعثرة لذلك يسارع "هيرودوت" بالرجوع إلى تأكيدات مجموعتين من الشهود بعيدين كل البعد الواحد عن الآخر ولكن شهادتهما متطابقة، وهم أهالى "ممفيس" و"هليوبوليس" (من المصريين أو الإغريق ـ المصريين) والذين أخبروه أن الاثنى عشر إلها، اختراع المصريين[٢٩].



ولقد نقلت إليه كاهنات الإلهة "دودون"، على أرض الإغريق القديمة جدًا، علما يرجع إلى أهالى "بيلازج".

" والبيلازج هم أجداد أهل أثينا ومعاصرون للإغريق القدماء جدا وكانوا يقدمون للآلهة كل الأشياء الممكنة كقرابين ويضحبوها بالصلوات، وأنا أعرف ذلك لأننى تعلمته فيما مضى من الإلهة "دودون"، ولكنهم لم يكونوا يطلقون على أى واحد من الآلهة أى اسم أو لقب، لأنهم لم يعرفوا بعد الأسماء ولا الألقاب. وكانوا يتوجهون إلى الآلهة وينادونهم بقولهم الآلهة (تيو) ولهذا السبب كانوا يرتبون كل الأشياء ترتيبا يمكنهم من الاحتفاظ بالتقسيمات. ولم يبدأوا فى معرفة أسماء الآلهة إلا بعد ذلك بكثير، ولقد جاءت هذه الأسماء من مصر. ولم يعرفوا اسم الإله "ديونيزوس" إلا بعد ذلك بكثير بعدما عرفوا أسماء الآلهة الأخرى. وبعد مرور بعض الوقت أخذوا يتوجهون إلى هيكل "دودون" ويستشيرونها بشأن أسماء الآلهة. ويعد هذا الهيكل للتنبؤات (مانتيون) هو أقدم مركز استشارى لوحى الآلهة عند الإغريق (كريستريون) وهو الوحيد أيضًا. ولقد استشار "البلازج" الإلهة "دودون" وسألوها إذا كانوا يستطيعون قبول هذه الأسماء القادمة إليهم من عند البرابرة، فأمرتهم الإلهة باستخدامها [٣٠]. ومنذ ذلك الوقت بدأوا يقدمون القرابين للآلهة باستخدامهم لهذه الأسماء وبعد ذلك استخدم الإغريق هم أيضا هذه الأسماء التى أخذوها من "البيلازج. " [٣١].

فهل نفهم من ذلك أن الآلهة الإغريق تحمل أسماء مصرية؟ ذلك ما يدعيه المصريون علنا (فيما يتعلق بأسماء معظم الآلهة)، طبقا لما نقله "هيرودوت" والذى يقول إنه لا يشك فى هذا الرأى. ولكن الباحثين "إيفان لينفورت" وبعده "والتر بيركارت"، يقدمان احتمالاً آخر وهو أن "البيلازج" اقترضوا من المصريين، طبقا لـ"هيرودوت"، العادة أو التقليد بمنح الآلهة أسماء وليس الأسماء نفسها.[٣٢] وهذا الاحتمال ينماز بأنه يشرح اقتراح "هيرودوت" بأسلوب مقبول من وجهة النظر اللغوية الخاصة بمتطلبات



المصداقية، ومن وجهة النظر اللغوية وطبقا لعلم اشتقاق الكلمات على الأخص، وهو ما ينطبق على الحالة الراهنة، فإن القدماء من المحتمل أن يقدموا لنا اقتراحات يمكن أن تثير دهشتنا: ونعطى مثالاً على ذلك عندما يشرحون لنا (وهذا يحدث مرارًا طبقًا لـ"بلوتارك") أسماء مقدسة مصرية طبقا لاشتقاق إغريقى، وهكذا فإن اسم "أوزوريس" قد تم شرحه فى يوم من الأيام على أنه مشتق من صفتين إغريقيتين تعنيان ما هو مقدس وما هو معبود [٣٣] ومن ثم فإن الاشتقاقات المصرية لأسماء الآلهة الإغريقية (والتى يرجع إليها "هيرودوت" فى الفقرة المنقولة سابقا) ليست جادة أو تؤخذ على محمل الجد.

وهى لا ينطبق عليها معايير علم اللغويات الحديث. ويمكن إذن أن نفهم ما يعنيه "هيرودوت"، على ما أعتقد، فى هذه الفقرة المنقولة ونأخذ كلامه حرفيا، فطبقا للتقليد القديم فإن المقارنة اللغوية تسمح للمصريين أو للإغريق/ المصريين، الذين يرجع إليهم "هيرودوت"، بأن يرجعوا أسماء الآلهة الإغريق إلى اللغة المصرية، وجدير بالذكر أن "البيلازج" أنفسهم الذين اعتمدوا هذه الأسماء كانوا يتكلمون لغة بربرية أجنبية، وهذا ما قاله لنا "هيرودوت" نفسه. ومن ثم فإن الأسماء المصرية التى منحوها للآلهة لديهم إنما هى، طبقا لوجهة نظر المؤرخ القديم، أجنبية من الناحيتين. أما الآلهة التى أطلقت عليها هذه الأسماء فقد كانت موجودة من قبل. فقد كان"البيلازج" يعرفون الآلهة منذ قديم الزمان ويعرفون تعدداتها الثقافية من قبل أن يتم منح كل إله منها اسم علم. ولكنهم كانوا يتوجهون بالحديث إلى كل إله من هذه الآلهة ويطلقون عليه كلمة عامة "الآلهة" أى (تيو)، وهى كلمة تعنى المؤسس أو المعلم وتعود بنا إلى الصفة العامة للآلهة وهى "منظمو الكون" [٣٤].



ولكن عدم وجود أسماء للآلهة ليس معناه عدم وجود تمييز في آداء العبادات. و"هيرودوت" يقدم لنا ديانة "البيلازج" على أنها نوع من الأرثوذكسية المتعددة الآلهة، ولكنها لا تمتلك الشروط الكافية لإدراجها ضمن الأساطير(فى اللغة الإغريقية تيولوجى)، إذن قبل وجود النصوص الأولية لعلماء اللاهوت الإغريق (هومير، هيزيود، ثم أورفيه وميزا)، فإن ما اقترضه "البيلازج" من المصريين ما هو إلا العناصر التى سمحت بوجود قصة الأساطير، أى أسماء الآلهة، وهى الأعمدة الأساسية للسرد فى إطار (بنتايون) أى مجمّع الآلهة والذى سوف يقوم الشعراء القدامى فيما بعد بتحديد معالمه. وهذا الجلب لأسماء العلم الخاصة بالآلهة من قبل "البيلازج"، تحت تأثير المصريين تم تأكيده لدى أقدم وحى إلهى على أرض الإغريق، وهو وحى الإلهة "دودون".

وخلاصة القول: إن أسماء الآلهة الإغريق (وهى أسماء من أصل أجنبى) جاءت بعد وجود العبادات ومراسم التعبد لهذه الآلهة ولكنها أقدم من تصويرها شعريا وملحميا (فى الأساطير). ونتيجة لذلك فإن التعبد للآلهة الإغريق ترتبط بذاكرة سابقة لوجود الإغريق أنفسهم. وفى الواقع لقد انقرض "البيلازج" منذ أمد بعيد ولكنهم تركوا لدى الإغريق عادات وأسماء مقدسة بوحى إلهى غير متحرك فى موروث ثقافى أصبح إغريقيا ولكنه رغم ذلك لا ينكر صلاته الأجنبية. وجدير بالذكر أن "البيلازج" الذين بقوا فى بلاد الإغريق (وهم فى الواقع من أهالى البلاد الأصليين)، هم أجداد أهل آثينا وأنهم لم ينسوا أبدا بعد اختلاطهم بأهالى الإغريق، طبقًا لـ"هيرودوت"، لغتهم البربرية الأجنبية. ومن ثم فإن الآلهة فى أثينا ظلوا حاضرين ومحترمين منذ القدم كما يجب، فى بلادهم وطبقا للتقاليد المحلية التى لم



تتغير بالطبع. ولكن أسماء الآلهة القادمة من الخارج ظلت غير مفهومة إطلاقًا.

وطبقًا لـ"هومير" و"هيزويد" فإن كل فضل الإغريق هو فقط اختراع السرد أو تجديد السرد أى المبادرة السردية، الأسطورية، لحقيقة العبادة، تلك العبادة التى لا تنتمى إليهم وبالرغم من ذلك يرجع إليهم الفضل، على مستوى الممارسة، وتنسب إليهم وكأنهم أصحاب المقر المخلصين. وتميزهم هذا ليس فقط لأنهم رددوا الشعائر ولكن لأنهم أضافوا إليها السرد والقصص الأسطورية. من أين جاءت أسماء الآلهة ؟ ومن منح الآلهة سلطتها وفعاليته التعبد لها ؟ وجدير بالذكر أن "البيلازج"، خارج "آثينا" و"دودون"، هم أيضًا الذين كانوا يسيطرون على جزيرة "ساموتراس"، مقر الأسرار الخالدة التى لا تقل عن أسرار الكهنة المصريين فى وادى النيل. وهل نفهم من ذلك أن أسماء الآلهة التى جاءت من بعيد جدًا سواء من مصر أو من الأوقيانوس من قبل التاريخ، مصدرها إلهى؟ إن "هيرودوت" لا يقول ذلك كما أن التراث الثقافى الإغريقى لا يذكر ذلك فيما بعد. ولكن طالما أن مرجعية هذه الأسماء تعود إلى الماضى البعيد جدا فذلك يعطينا ذلك الانطباع. وبالرغم من أن أسماء الآلهة هى اختراع بشرى فإنها مستقاة من ماض كان فيه الإنسان قريب جدا من الآلهة. ولكن هذه الأسماء لا تعد اختراعا تاما لأنها ليست إلهية فى حد ذاتها وإلا لأصبحت علامات طبيعية جدًا. وقد أسهم تدخل الوحى الإلهى فى منح تلك الأسماء طابعًا إلهيًا.

حدود الاعتباطى

وطبقًا لكتاب "كراتيل" لـ "سقراط " يمكن أن نتخيل أن الإغريق كانوا يعتقدون أن الآلهة تتخاطب فيما بينها بأسماء ربما تكون أسماء مختلفة عن



الأسماء التى نطلقها عليها فى الغالب، وفى الواقع وطبقا لما ذكره "سقراط " فى كتابه" كراتيل" فإن الأسماء الحقيقية للآلهة هى فقط بكل تأكيد الأسماء التى تطلقها الآلهة على نفسها، ولكنه سرعان ما يعود ويوضح أننا لا نستطيع أن نعرف شيئا عن هذه الأسماء [٣٥]، والشيء الوحيد الذى نعرفه بالفعل هو الأسلوب الذى تحبه الآلهة عندما نتوجه إليها بصلواتنا. وأى غلطة فى أسماء الآلهة، على هذا المستوى، يلغى تماما فعالية الشعائر كما نعلم جميعا. ونظرا لأننا لا نستطيع أن نعرف الأسماء الحقيقية، فى المطلق، فإننا سنكتفى بتحليل الأسماء التى اعتمدها الموروث الثقافى، تلك الأسماء التى اخترعها البشر، ولكنها أثبتت فعاليتها[٣٦]، ولقد اهتم "سقراط" بهذه الأسماء وجعلها أساس دراساته الشهيرة عن الاشتقاق، ليعطى معنى أو ليعيد الحقيقة إلى أسماء مثل "هستيا" أو "زيوس" أو "أبولون"، وذلك يجعلنا نتذكر، عن طريق الشرح، النقاش المستمر الذى تبادله فى الزمن البعيد جدًا رجال عقلاء انتهى بهم الأمر إلى منح كل إله اسما معينا. وهكذا فإن علم الاشتقاق يعطينا السبب الاستدلالى للاتفاق الذى ساد بين المبدعين الذين استلهموا تلك الأسماء من "صانعى الأسماء" القريبين من الآلهة.[٣٧] كما أن علم الاشتقاق يدون لنا محضر اجتماع جلساتهم النقاشية القديمة. وهذا النوع الواقعى من النقاش حول الاشتقاق، إنما يهدف إلى الإبداع، ولقد بدأ بدون شك قبل أن يبدأ "أفلاطون" فى تأليف كتابه "كراتيل"، والذى نجد نسخة له فى "ممفيس" فى مصر. ومن هذا المعمل الاشتقاقى خرج بالفعل اسم "سارابيس" المستخدم عند الإغريق والمشتق من اسم "أوزوريس" و"إبيس"[٣٨].

ولكن ماذا نفعل بالفجوة الواضحة، ولا نقول التناقض، الذى يجعل هذا النوع من النقاش حيث يتم تكوين اسم إله ما [٣٩]، يتعارض مع النظرية الخاصة بوجود لغة خاصة بالآلهة مختلفة عن لغة البشر. وسيظل هذا السؤال مطروحا حتى النهاية وحتى نفهم إلى أى مدى سيستمر هذا السؤال فإننى



أقترح سرد بعض المراحل، في هذا الطريق الطويل، ولنبدأ بما ذكره "س.أورليوس كوتا"، وهو ممثل التيار الأكاديمي في الحوار الذي ذكره "سيشيرون" في كتابه " طبيعة الآلهة " [٤٠] وطبقا لـ"كوتا" فإن أول شيء يجب معرفته هو أن الآلهة لها أسماء بعدد اللغات البشرية، وهو يقول: إن قوائم أسماء البابوات الرومانية (وربما يكون غير جاد ويذكر ذلك بسخرية) لا يوجد بها أسماء كثيرة، ولكن الآلهة المذكورة بهذه الأسماء القليلة العدد تصبح عديدة عندما نتذكرها في تعددية تفسيرها حول العالم وربما أيضا داخل مدينة روما، أما "س.فاليوس"، وهو الشخصية التحاورية التي يتحاور معها "كوتا " بسخرية، فهو يناديه باسمه "فاليوس" ويحتفظ بهذا الاسم أينما يذهب في حين أن الإله الروماني "فولكانوس" لا يحظى بذلك ولا يظهر مثله في كل مكان. وكذلك الحال بالنسبة لـ"جوبيتور" فهو أحيانا اسمه "زيوس" وأحيانا "آمون" وأحيانا له اسم آخر طبقا للمكان والظروف. وما هو محور الشك في قضية الترجمة اللانهائية هذه ليست تسمية الآلهة فحسب؛ لأن التسمية، في الواقع، تصاحبها تطورات على مستوى التصوير والأيقونية.

وهكذا فإن "جوبتور" ليس دائما ملتحيًا بالضرورة، وكذلك "مينرفا" فعيونها ليست دائما بين الأخضر والأزرق، و"أبولون" ليس دائما بدون لحية. وكما يؤكد "كوتا" في تحاوره مع "فاليوس" فإنه من البلاهة التعلق الدائم بهذه الرسوم المثقوبة؛ لأن الاسم هنا مثل الصورة إنما هو اصطلاحي ومرتبط بالظروف.

وطبقا لـ"بلوتارك" واستمرارا لهذا النوع من التفكير فإن أسماء الآلهة ليست "لا بربرية أجنبية ولا إغريقية ولا من الجنوب ولا من الشمال"[٤١]، وما يميزها من مكان لآخر هو مجالات التأثير والمميزات والألقاب



(الأسماء) مثلما تفرضها بعض التجمعات الأسقفية. وهناك حرية متوافرة فى مثل هذه التسميات مما ينتج عنه بعض الصعوبات، ولهذا السبب فإن المراسلات المتبادلة فيما بين مختلف "البنتايون" وكذلك الترجمة الناتجة عنها ليست موحدة. وطبقا لـ"بلوتارك" الذى ألف كتابه " إيزيس وأوزوريس" فى عام ١٢٠ ميلادية، قد أشار إلى حيرة "أوجزود دى كنيد" الذى كان يتساءل، قبل الميلاد، لماذا كان "ديمتار"، وهو الذى تبادل المراسلة بلا أدنى شك مع "إيزيس"، لم يكن يشاركها فى مخاوفها فى الموضوعات المتعلقة بالحب، أو لماذا كان "ديونيزوس"، الذى كانوا يقارنونه تقليديا بأوزوريس، كان غريبًا عن فيضان النيل وعن السلطة على الموتى. [٤٢] والمقابل الفعال ليس منهجيًا وبالرغم من هذه الصعوبة فإن "بلوتارك" لا يحبذ تعددية الأشياء المقارنة (أى البنتايون المتعددة). وفى الواقع فإن تعدد المقاطع اللاهوتية إنما ينتج، طبقا لـ"بلوتارك"، عن تعددية أساليب استقبال الحقيقة الواقعية الواحدة نفسها. ولكن إذا كانت وسائل الاستقبال لمختلف المبادئ متعددة فإن التعبيرات عنها، طبقا لـ"بلوتارك"، قد تم تكوينها بناء على تقليد مختلف فى كل مرة وفى نفس الوقت قانونى فى كل مرة أيضًا. الحقيقة إذن ليست مصرية ولا إغريقية. وهل نحن فى حاجة للتأكيد على أنه أينما كنا ومهما كانت التسميات المحلية، فإن العقبة الوحيدة التى يجب تفاديها هى التحول عن الاستقبال التقليدى للآلهة، وهو استقبال طيب بطبيعة الحال سواء فى اتجاه الإلحاد (الشك المتطرف) أو فى اتجاه الخرافة الوسوسة (اعتناق ساذج ينتج عنه عبادة مبالغ فيها أو فى غير محلها.)[٤٣] وشرح "بلوتارك"، فى هذا المنحى، هو شرح "كوتا" و"هيرودوت" نفسه. فلكل شعب ولكل مدينة تقليدها. وهذا يعنى اعتماد مسلمة متزامنة وثنائية من المسلّمات الأولية لحقيقة عالمية ولخصوصية التعبيرات المحلية التى لا رجعة فيها.



وبعد مرور مائة وعشرين عاما بعد "بلوتارك"، كتب "أويجان" ردا داحضًا لخطاب "سلز"، الأنيقورى المنغمس فى اللذات، ضد المسيحيين. وفى هذا الرد يشير إلى الجدال الذى تتعارض فيه منذ الأزل وجهات النظر حول المسألة " العميقة والتى يعجز عنها الوصف " حول الأسماء وخاصة أسماء الآلهة والتى اختلف بشأنها أتباع "أرسطو"، الذين يؤيدون أن مصدرها اصطلاحي، وأتباع "زينون" العقلانيين وأتباع الأنيقورية الذين يرجعون مصدر كل شيء إلى الطبيعة (طبقا لنظريتين متعارضتين فى جميع الأحوال). وأهم ما لفت انتباه "أوريجان" هو الطابع الفعّال لبعض هذه الأسماء ولطاقتها :

" إذا استطعنا، بالنسبة لهذه المسألة الحالية، تحديد مصدر الأسماء "الفعّالة "، وبعضها مستخدم عند حكماء مصر وعند فقهاء الفرس وعند البراهمة أو السامانيين من بين فلاسفة الهنود وهكذا دواليك بالنسبة لكل شعب، وإذا استطعنا أن نثبت أن ما نطلق عليه السحر ليس كما يعتقد أتباع أبيقور وأرسطو، ممارسة غير متجانسة تماما، ولكن كما يثبت الخبراء فى هذا الفن، هى نظام متجانس لا يعرف مباده إلا القليلون.

فى هذه الحالة يمكن أن نقول إن أسماء "سبواط "و"آدونوا" وكل الأسماء الأخرى المتواترة لدى اليهود والتى يقدسونها بشدة لم يتم إطلاقها من منطلق حقائق عامة أو مخلوقة ولكن من منطلق علم إلهى سرى وغامض ينسب إلى خالق الكون. لهذا السبب فإن هذه الأسماء لها تأثير عندما يتم نطقها فى سياق خاص يشبكها ببعضها وكذلك الحال بالنسبة لبعض الأسماء التى تنطق باللغة المصرية القديمة والتى تطلق على بعض الشياطين ذات التأثير فى بعض المجالات أو كذلك أسماء أخرى باللهجة الفارسية موجهة لقوى أخرى، وهكذا عند كل شعب من الشعوب. كما نجد أن بعض أسماء الشياطين الأرضية والتى تتشارك فى بعض



المناطق المختلفة يتم نطق أسمائها بطريقة تتلاءم مع لهجة المنطقة ولهجة الشعب فى تلك المنطقة."[٤٤].

أما المفكر المسيحى الكبير "أوريجون" فهو يقتسم بلا صعوبة هذا الاعتقاد بأن الأسماء لها سلطة سحرية مثل "فيلون" و"كليمون" من الإسكندرية وكانوا يعتبرون منذ ذلك الحين شهود على التوحيد. لقد أكد "فيلون" فى كتابة "أسئلة وأجوبة عن تاريخ التوراة" أن فاعلية الأسماء ترجع إلى أن الذين اختاروها من الحكماء جدا مثل آدم وهو الأقرب إلى الله، وهو يطلق أسماء على الحيوانات: ويجب أن نعتقد أن تلك الأسماء كانت صحيحة مادام أن الحيوان كان يتعرف اسمه بمجرد النطق به، أما "كليمون" السكندرى من ناحيته فإنه يلاحظ أن جميع الصلوات أشد قوة باللغات البربرية الأجنبية. ويؤكد " سلز" على اتفاق الإغريق والرومان على هذه النقطة : فهو لا يشك فى فاعلية جلسات استخراج الأرواح التى كان المسيحيون يمارسونها وهم ينطقون أسماء بعض الشياطين.[٤٥] ويواصل "أوريجون" التفكير بشأن استخراج الأرواح فى الاتجاه نفسه الذى يتوافق مع ما كان يعتقده معاصروه الوثنيون بشأن الممارسات المتعلقة بالشعوذة.

"ويجب أن نضيف على نظرية الأسماء ما ينقله الخبراء عن الممارسات الغنائية: إن نطق الأغنية بلهجتها الأصلية يؤدى الهدف منها، أما ترجمة الأغنية إلى أى لغة أخرى فإنها تصبح بلا فاعلية ولا تأثير، وهكذا فإن الأسماء لا تنقل معانى الأشياء ولكنها تنقل صفات الأصوات وخصائصها وهذه الأخيرة لها سلطة لفعل شيء أو شيء آخر. وهذا ما يبرر، لنفس الأسباب، ما يقوم به المسيحيون من نضال وصراع حتى الموت لتفادى أن يطلق اسم "زيوس" أو أى اسم آخر من أى لهجة أخرى على الله." [٤٦]

ويعود "أوريجون"[٤٧] بعد ذلك إلى هذه المسألة نفسها ويؤكد أنه لا يؤمن بنظرية "أرسطو" حول المصدر الاصطلاحى للأسماء، وهو يلفت



الانتباه إلى الطابع الفعّال والإصلاحى لهذه الأسماء وخاصة أسماء العلم: إذا نادينا على إغريقى بالترجمة المصرية أو الرومانية لاسمه فإننا لن نحصل على رد الفعل نفسه منه، والشيء نفسه بالنسبة للآلهة إذا خاطبناه بألفاظ سحرية. وفى نهاية المطاف نذكر البحث الذى كتبه "جامبليك" عن "أسرار مصر" فى حدود عام ٣٠٠ ميلادية والذى يجعلنا نغوص فى قلب هذا الجدال المشتعل عند أتباع "أفلاطون" الجدد والمتعلق بالاستخدامات السحرية والمشعوذة للغة الآلهة وتتعلق الملاحظة بفعالية الأسماء التى يبدو جليا أنه ليس لها معنى[٤٨]. وهو ما يطلق عليه المتخصصون فى السحر القديم مصطلحات " فوسو ماجيك" أو " فوسو ميستيك " أى تعبيرات قادمة ومنقولة من لغات أجنبية أو بكل بساطة غامضة والتى يتم استخدامها كثيرًا خلال الأدعية والشعائر التى يلجأ إليها السحرة والمشعوذين والتى يدافع عنها "جامبليك" ضد "بورفير".

ويتساءل "جامبليك" لماذا يستخدم الإغريق حين يتوجهون إلى آلهتهم تسميات بربرية أجنبية ويفضلونها على تلك الأسماء الخاصة بهم، والإجابة هى لأن هذه التسميات لا تحمل فى طياتها تمثيلاً عريض واضح، لأن بربريتها وغرابتها تحترم الطابع الذى يعجز عنه الوصف. بالإضافة إلى ذلك فإن تلك التسميات تنبع من شعوب مقدسة وقديمة جدًا (المصريين والآشوريين) والذين تلقوا من الآلهة علم الأسرار، وينبغى إذن احترام هذا التراث والعمل على تمديده واستمراره بدون تغيير .وطبقا لـ" جامبليك " فإن أسماء الآلهة تنقسم إلى نوعين: الأسماء التى لا نفهم معناها ولكنها ذات معنى عند الآلهة والنوع الثانى هو الأسماء التى نفهم معناها لأن الآلهة أعطونا شرحا لمعناها. وهذا النوع الثانى يتعلق بالأسماء التى تم تمريرها فى إطار الشعائر الخفية التى أرسلتها الآلهة بنفسها (مثل الشعائر الخاصة بـ" أوليزيس ". ويأخذنا "جامبليك" فى نفس الاتجاه المتقارب الذى أخذنا إليه "أفلاطون" عندما ألمح إلى نظرية لغة الآلهة



التى لا نعرفها. ويدعونا تفكيره اللاحق، فى هذا الشأن، مثله مثل "أفلاطـون"، إلى التحفظ بحرص، وفى الواقع فهو يجمع بين سببين مختلفين: السبب الأول عن صلة قرابة حقيقية للمصدر بين الشعوب المقدسة والآلهة والثانى عن استقرار التراث الثقافى التقليدى، وهذه الصفة الأخيرة ترجعنا أيضًا ولكن بطريقة مختلفة ومشابهة إلى فكرة صلة القرابة بين الآلهة. ولكن لا يرتبط الأمر أبدًا بالتشبه بالآلهة أو أن نحل محلها. ولم يقل أحد أن الأسماء البربرية الأجنبية نابعة كما هى رأسًا من لغة الآلهة، ولكنها فقط نابعة من لغات (فى صيغة الجمع) قريبة من لغة الآلهة.

وهكذا فإننا باستخدام تعبيرات نابعة من لغات الشعوب المقدسة نقترب بطريقة متقاربة ولكن دون أن ننجح فى ذلك، من الآلهة نفسها ومن لغتها. وهو يكتب يقول:" يجب الاحتفاظ بها كما هى، كما لو كانت الصلوات القديمة مثل الملاجئ المقدسة، والاحتفاظ بها هكذا بنفس الطريقة دون أن نحذف منها شيئا أو نضيف إليها شيئًا يأتى من الخارج "[٤٩] ويجب ألا نبحث بقوة عن معنى هذا النص. إن "جامبليك" لا يقول إن الآلهة يتحدثون لغة بربرية أجنبية: لذا يجب اختيار إما اللغة الآشورية وإما اللغة المصرية والثبات عليها، وما يمكن أن نطلق عليه حاليا معادلة الدليل والمدلول، أى الإله المسمى بمعرفته فى لغته الأصلية، وهذا سيتم تقديمه وسيظل دائما وأبدا بعيد المنال.

ولا نزال هنا فى سياق فكر تقليدى يرفض كليا قبول ادعاءات بعض المحترفين وفى الوقت نفسه يهتم أصحاب هذا الفكر بالتقنيات الفنية لهؤلاء المحترفين، وهنا يشير "جامبليك" بوضوح إلى " أساليب السحرة" هذه[٥٠]، وهى تتضمن بكل تأكيد الشعائر الشفهية السحرية المسجلة على أوراق البردى الإغريقية. إن كتابات الشعوذة بلغة المعتوهين المدّعين للنبوة تعطى الكلمة للشياطين المكروهين وفى الوقت نفسه تعترف بوجودها، ولكن ماذا يقول "جامبيك" بهذا الصدد؟



" لا تلق بالا إلى الافتراضات التى تقع بجوار الحقيقة، ومثال على ذلك الافتراض بأن الذى نتعبد له (سواء الإله أم الشيطان أى الذى نناجيه) إنما هو مصرى أو يستخدم اللغة المصرية. ولكن افترض بالأحرى الآتى: بما أن معاشرة الآلهة ترجع أولا إلى المصريين فإن الآلهة تحب أن نناجيها طبقا للقوانين المصرية، وهذه الأشياء ليست كلها إجراءات سحر وشعوذة. وفى الواقع كيف تكون هذه الأسماء تأليفات خيالية وهى التى تفهمها الآلهة أكثر وهى التى تقربنا أكثر إلى الآلهة؟ فلا ينقص هذه الأسماء التى بدونها لن تكون هناك أى عملية كهنوتية إلا قوة تماثل قوة المخلوقات العليا." (٥١).

وفى النصوص السحرية الإغريقية المصرية القديمة نجد أن الساحر يصفر ويحرك لسانه ويقلد صوت العصافير الثاقب، وهو يشهق فى زفير وشهيق ويزأر ويتأوه وينطق بأسماء سرية وغامضة للآلهة، خارج نطاق اللغات البشرية. أن هذا الساحر يجعل من نفسه "عالم اللغويات للسجلات المختلفة للغات الإلهة." (٥٢).

أما خبير أوراق البردى الخاصة بالسحرة الإغريق فإنه يدعى معرفة الأسماء السرية "للشياطين" والشخص الذى يستشير مثل هذا الرجل يعتقد بدون أدنى شك وعن اقتناع بأن بإمكانه أن يتحدث لغة الآلهة، وفى إجابته على "بورفير" يدافع "جامبليك" عن الشعوذة، وهى فى نظره تدريبات فكرية تلجأ بالتحديد إلى مثل هذه الأساليب المستوحاة من التقنيات السحرية من هذا النوع ولكنه فى الوقت نفسه يجعل مسافة بين الشعوذة وادعاء السحرة. أما الأسماء البربرية الأجنبية للآلهة فهى فى نظره، لا تنبع مباشرة من لغة الآلهة ولكنها تمثل بكل بساطة التسميات القديمة والتى ترجع إلى الزمن الذى بدأت فيه الاتصالات الأولية بين البشر والآلهة.



الهوامش

---

(١) الإلياذة ١، ٤٠١ إلى ٤٠٦ (بريياريه) ــ، الإلياذة ٢، ٨١١ إلى ٨١٥ (ميرهينا)ــ الإلياذة ١٤، ٢٩١ إلى ٢٩٢ (شالكيس). الأوديسية ١٠، ٣٠٣ (مولي ترجمة جاكوتيه) ــ ١٢، ٦١ (بلانكتس). قام الباحث هــ. جونترت بدراسة الملف بالكامل " الآلهة والناس، اللغة والمرجعية عند الإغريق. انظر أيضا إنفرا الملاحظة رقم ٣

(٢) هذا ما يعتقده مارتن وست في بحثه عن " تيوجوني"، أكسفورد، ١٩٦٦، ص. ٣٨٧

(٣) ف. بادر، لغة الآلهة عند الشعراء الهنود الأوروبيين. انظر أيضا ر. واتكينز " لغة الآلهة ولغة الناس: ملاحظات عن بعض التقاليد المتعددة اللغات عند الهنود الأوروبيين.

(٤) يمكن أن نبحث عن نوع من السلالة والمستقبلية في الكتابة الغامضة لإلسكندرا دي ليكوفرون ولكن الأمر يرتبط هنا بشيء مختلف وهو شهادة عن التفوق الإغريقي في التعبير عن النبوءات. وأتوجه هنا بالشكر إليها البروفيسور أندريه هورست لأنه لفت نظري لهذه النقطة الحساسة لأنه خبير في ليكوفرون. انظر كتاب أندرية هورست وم. فيزولو ليكوفرون، إلسكندرا، طبعة ميلانو، ١٩٩٩

(٥) ج. اسمان، ملحق " نظرية اللغة الإلمية عند جامبيك والمصادر المصرية، في " صور وشعائر عن الموت في مصر القديمة، ص ١٠٧ إلى ١٢٧. وانظر أيضا د. فرانكفورتر " سحر الكتابة وكتابة السحر: سحر الكلمة في التقاليد المصرية والإغريقية ".

(٦) ج. ستروس كلاي، سياسة أولمبيا : الصورة والمعنى في أهم أشعار هومير، ص ١٤٧ وهو يشير إلى س. شاينبرج " أشعار هومير إلى هيرمس".

(٧) انظر مارونيه (أنشودة للمديح وبها قائمة بحسنات الإلهة، الأبيات ٢٢ إلى ٢٣. انظر أيضًا ى. جراندجان، من إيزيس إلى مارونيه، ص. ١٧ إلى ٢١



(٨) فيلاب ١٨ ب انظر هـ. جولي بخصوص القواعد عند توت " أفلاطون عالم آثار فرعوني "، ص ٣٥ و ٣٦ وأيضا ج. ديريدا " صيدلية أفلاطون " انظر أيضا م. فيجيتي " في ظلال توت : ديناميكية الكتابة عند أفلاطون ".

(٩) انظر أفلاطون، فيدرا، ص ٢٧٤ و ٢٧٥

(١٠) هذا القلق مبالغ فيه لأن كاهن سايس الذي يتحدث إلى سولون في " تيميه" (٢٢ ب ٣ـ ٤، ٢٣ د ٤ـ ٥) يبين أن ذاكرة الإغريق قصيرة وأنه لا داعي لقراءة النصوص الموجودة في هيكل نيه لأنه يعرف عن ظهر قلب الدرس الذي سيعطيه لضيفه من آثينا. انظر ل. بريسون، مصر وأفلاطون، ص ١٥٩ " في هذا الإطار يتقلص دور الكتابة ليصبح مراقبة فقط بمعنى سجل لحفظ تقليد ثقافي شفهي لا يوجد له بديل .

(١١) انظر هيرودوت، الكتاب الخامس، ص ٥٨ و ٥٩

(١٢) المصدر نفسه، الجزء ٢، ٦٧. ولكن صورة هيرمس الإغريقي التي نراها عند ساموتراس لم تأت من مصر. هيرودوت يؤكد (٢، ٥١) أنها آتية من فينيقيا وكذلك كادموس .

(١٣) ديودور دي سيسيل، المكتبة التاريخية، الجزء الأول، ١٦ ،١ (ترجمة م. سيزيفيتس، ميلاد الآلهة والناس: "دائرة الكتب". انظر أيضا النص الفينيقي الراجع إلى سانشونياتون، وهو مؤلف ربما لم يوجد وكتاباته تعود لفترة ما قبل حرب طروادة وذكرها فيلون دي بابلوس الذي يذكر اوزيب " الإعداد الإنجيلي " الجزء الأول، ٩، ٢٤ (ترجمة ج. سيرينيلي و بلاس)" كان سانشونياتون رجلا ماهرا وعالما كبيرا وأراد أن يتعلم من الناس جميعا ماذا حدث منذ بدء الخليقة وبذل جهودا جبارة للعثور على ما كتبه تاتوس وتم إخفاؤه، وكان يعرف أن تاتوس هو أول من عرف الكتابة من بين البشر وحاول أن يؤلف كتبا ووضع ذلك كأساس لبحثه وقد أطلق عليه المصريون اسم توت بينما السكندريون أعطوه اسم توت والإغريق ترجموه بـ هيرميس ."

(١٤) ج. اسمان " نظرية الكلمة المقدسة "، عند جامبليك وفي المصادر المصرية " ملاحظة رقم ٦، ص. ٢٧٦



(١٥) الحكاية رقم ١٤٣ عند هيجن، عن أول إنسان في أرجن وهو فورونيه، وهو يروى فيها الحياة البدائية للإنسانية الأولية ولكنها كانت حياة سعيدة فلم يكن فيها قوانين ولا حدود وكانت هناك لغة واحدة تحت حكم جوبيتور. ولم تعرف البشرية التعددية سوى بعد تدخل ماركور (هيرميس) الذي بدأ يفسر الخطاب ويفرق بين الأمم مما أدى إلى النزاع وأغضب جوبيتور. ومقارنة هذا النص بالملف الكامل القديم للإنسان الأول فورونيه يجعلنا نعتقد أن معلومة اللغة والأمم قد أضافها كاتب مسيحي رغب في عقد مقارنة بين المعلومة الإغريقية (غياب القوانين والحدود والنار) مع الثقافة التوراتية (في بابل). ولكن نلاحظ أن المقارنة أدت إلى تعديل هام في النموذج التوراتي لأن جوبيتور في هذا النص يأخذ محل "يهوذا" لأن المسئول في بابل يصبح إلهـا نـصابًا وهو مركور.

(١٦) ب. جرانديه، أناشيد عن ديانة آتون، ص ١١١.

(١٧) س. سونورون " الأعياد الدينية لإسنا في القرون الأخيرة للوثنية ،، ص. ١٠٣ (إسنا ٢٥٠، ١٢). انظر أيضا نفس الكاتب " التفريق بين اللغات طبقا للثقافة المصرية " وأشكر زميلي يوري فولوكين لأنه وفر لي هذه المعلومات. ونجد الرمز نفسه في نشيد إلى كنوم في كوم أمبو (من عهد دوميتيان). انظر ب. ديرشان " صورة تمساح مقدس أو عبقرية كاتب من عهد دوميتان "، ص ٨٥ .

(١٨) ترجمة أ. برنان و و. ماسون، في مجلة الدراسات اليونانية، ٧٠ (١٩٥٧)، ص ٣ إلى ١٥. انظر أيضا ج.م. براتراند، تسجيلات تاريخية إغريقية، باريس، ١٩٩٢، ص ٣٥ و٣٦ وأيضا س.سونورون وج. يويوت "الحملة النوبية لبسامتيك الثاني ومعناها التاريخي ."

(١٩) صحيفة مقتنيات المتحف المصرى العدد ٤٨٨٩٤ و٣١٥٦٦. انظر أيضا أ. رو " ضوء جديد على متعلقات بوتاسيمتو وأمازيس في المتحف المصرى. انظر أيضًا ج. يويوت " بوتاسيمتو دي فاريبتوس كمحارب كبير منتصر "

(٢٠) انظر هيرودوت، الجزء الثاني، ١٥٤

(٢١) انظر ف. هارتوج " رحلات إلى مصر " في مذكرات أوليس، ص.٤٩ إلى ٨٦

(٢٢) بسامتيك الأول (٦٦٣ إلى ٦٠٩ ق.م.)، خمسة أجيال قبل هيرودوت ٢



(٢٣) حاول إمبراطور ألمانيا فريدريك الثاني وكذلك جاك الرابع من إنجلترا نفسها التجربة انظر ا. سولاك " "تجربة بسامتيكوس: نموذج يتبع ".

(٢٤) ب. فانيسلي " التجربة اللغوية عند بساميتيكو " (هيرودوت، ٢ ، ٢). انظر أيضًا فيليب بورجوه، لامير دي ديوه، ص ١٩ عن صورة فيرجي عند الإغريق .

(٢٥) هيرودوت، ٢، ٥٠، ١

(٢٦) المصدر نفسه، ٢، ٥٠، ٢ (ترجمة ف. بورجيه)

(٢٧) المصدر نفسه، ٢، ٥٣ (ترجمة ف. بورجيه)

(٢٨) يوضح لنا هيرودوت ويقول: إنه ضد المعلومة الإغريقية القديمة جدا وأن هومير وهيزويد هما أقدم من أورفيه وميزيه. ونود هنا أن نؤكد أن نتيجة البحوث التي أجراها اللغويون والمؤرخون فإن نظرية هيرودوت صحيحة لأن النصوص المنسوبة إلى أورفيه وميزيه بها معلومات عن هومير وهيزويد (ابتداء من القرن السادس).

(٢٩) هيردودوت ،٢، ٣ و ٤

(٣٠) نتيجة النبوءة تعيد صياغة السؤال: هل يجب أن يعتمدوا ذلك " إلى " يجب استخدام ذلك " أو أيضا يمكن أن تكون الصيغة " يجب استشارة الإله."

(٣١) هيرودوت، ٢، ٥٢ (ترجمة ف. بورجوه)

(٣٢) ا.م. ليفورث " الآلهة الإغريق والآلهة الأجانب عند هيرودوت، ص ١٨ و ١٩ وكذلك لنفس المؤلف:" الآلهة عند الإغريق والمصريين" وقد تم إعادة نشر هاتين الدراستين مع دراسات أخرى غير مهمة لنفس المؤلف. انظر أيضا و. بوركارت " مشكلة هيرودوت مع المؤرخين "، و ج.رودارت " موقف الإغريق من الديانات الأجنبية " ص ٢٢٧ و٢٢٨. انظر أيضا فيليب بورجوه " أسلوب الإغريق في تسمية الآلهة " (١٩٩٦) وقد استعنت بهذه الدراسة فأدخلت عليها بعض التعديلات في هذا الكتاب على ضوء دراسة ت.هاريسون " الربوبية والتاريخ : ديانة هيرودوت " ص ٢٥١ إلى ٢٦٤ (الملحق ٢، أسماء الآلهة ")

(٣٣) بلوتارك، إيزيس وأوزوريس ٦١ (٣٧٥).



(٣٤) نلاحظ هنا أن هيرودوت يقدم البيلازج وهم من المفروض لا يتحدثون اليونانية وكأنهم يستخدمون كلمة "إله" وهي كلمة يونانية، مما يجعلنا نعتقد أن ذلك لا يتلاءم الملاحظة نفسها تنبطق على إعطاء مصدر مصري لأسماء الآلهة اليونانية الإغريقية.

(٣٥) أعلن سقراط بنوع من السخرية إلى هيرموجان في كتاب كراتيل أن المنطق يجعلنا نقول: " إننا لا نعرف شيئا عن الآلهة ولا نعرف الأسماء التي يطلقونها على أنفسهم، وهذا واضح أن الأسماء التي يطلقونها على أنفسهم هي الأسماء الحقيقية " (ترجمة ل.روبان (الناشر مكتبة لابلياد).

(٣٦) انظر أفلاطون، كراتيل ٤٠٠ ـ ٤٠١ أ

(٣٧) المصدر نفسه، ٣٨٩ أ

(٣٨) انظر فيليب بورجوه و ي. فولوكين ،" كيف تكونت أسطورة سارابيس: دراسة عبر الثقافات "

(٣٩) هذا النوع من الجدال قديم جدا إذا أخذنا في الاعتبار كتاب أوزيود " تيوجوني " حيث نجد في بيت الشعر ١٩٧ اسم أفروديت ثم اسم تيتانس في الأبيات ٢٠٧ و ٢١٠ وهي أسماء أطلقت عليها حسب علم اللغويات، الشيء نفسه حدث بالنسبة لأسماء بندور وإبيميتيه (في الأعمال)

(٤٠) سيشرون، طبيعة الآلهة، ١، ٨٤

(٤١) بلوتارك، إيزس وأوزوريس، ٦٧ (٣٧٧)

(٤٢) أوجزيد دي كنيد، الناشر ف.لاسار، مقتطفات، برلين، ١٩٦٦

(٤٣) بلوتارك، إيزس وأوزوريس، ٦٧ (٣٧٨) للمقارنة بين الكفر والخرافة، ص ٣٨ و٣٩

(٤٤) ضد سالز، ١، ٢٤ (ترجمة م. بوريه)

(٤٥) فيلون، أسئلة وأجوبة عن النشأة الأولية ١، ٢٠ (الترجمة الإنجليزية لـ رالف ماركوس عن النص بالأرمنية، انظر أيضا كليمون السكندري، سترومات ١، ١٤٣ و أيضًا ضد سلز ١، ٦

(٤٦) ضد سلز ١، ٢٥ (ترجمة م. بوريه)



(٤٧) المصدر نفسه، ٥، ٤٥

(٤٨) جامبليك، أسرار مصر ٧، ٤ و٥. انظر أيضا س.ت. تامبيا " ثقافة وفكر وعمل اجتماعي"، ص ١٧ إلى ٥٩ (القوة السحرية للكلمات بالإنجليزية)

(٤٩) جامبليك، ٧، ٥ (٢٥٩) (ترجمو ف.بورجوه)

(٥٠) المصدر نفسه جامبليك، ٧، ٥ (٢٥٨) (ترجمة ف.بورجوه)

(٥١) المصدر نفسه جامبليك ،(ترجمة ف.بورجوه)

(٥٢) س.كريبيا " بين الصوت والكتابة : صوت التراتيل والشعائر الشفوية عن السحرة "، انظر أيضا السحر والأصوات الغامضة عند القدماء، ص ١٠٥ وما بعدها.

نشأة المقارنة




مكتبة
الفكر الجديد

يحلو للإغريق وللرومان منذ زمن بعيد أن يبحثوا عن آثار تلك العلاقة الأولية مع الآلهة، والتى نعتقد أنها خالية من الصور، فى بعض "الحكم الأجنبية".

وطبقًا لـ"هيرودوت "(الجزء الأول، صفحة ١٣١) وهو يعدد الآلهة التى يعبدها الفرس، فقد أشار إلى أن الفرس كانوا يرفضون تصوير الآلهة وعمل تماثيل لها لعبادتها (أجالماتا) فى معابدهم، وهذا الرفض للصورة والتماثيل، الذى ليس له علاقة بالتوحيد وبإنكار حقيقة آلهة الآخرين، قد يبدو فى نظر القدماء أنه يحمل فى طياته بعض العنف المحتمل، ويقال: إن الملك "قمبيز"، عندما دخل مصر، سارع بقتل العجل "أبيس"؛ لأنه صورة حية للإله، ولم يكن "قمبيز" هو الملك الفارسى الوحيد الذى تصرف بهذه الطريقة ولكنه بدأ تقليدًا جديدًا، فى نظر الرأى العام الإغريقى: وفى خطاب مشهور أدان "تيمستوكل " الملك "زرزاس" الذى دخل آسيا الصغرى، بعد ذلك بقليل ولم يحترم الهياكل وحطم تماثيل الآلهة (أجالماتا)، ونضيف أيضا إلى هذا الملف ما نقلته الروايات عن الملك "أرتازيركس أوكوس" الثالث، الذى لم يكتف بقتل العجل "أبيس"، ولكنه أيضا أجبر المصريين على أن يعاملوا الحمار، وهو حيوان ملعون لديهم، حيوان الإله ست، على أنه معبود مقدس(١).

وطبقًا للرواية التقليدية عند سيشرون، على الأخص، فقد أشير إلى هذا الطابع الخاص بالديانة الفارسية على عهد "هيرودوت"(٢). ولكن ما يهمنا هنا هو التشابه الكبير بين هذا التمثيل الكلاسيكى للموقف الفارسى والتمثيل الذى



كان موجودا عند القدماء فيما يرتبط باليهودية، والموقف نفسه الخاص برفض الصورة والتمثال، والشك نفسه فى احتمال وجود العنف. وطبقا لـ "سلز" وهو يستشهد بـ"هيرودوت" (الجزء الأول صفحة ١٣١) يؤكد لنا أن اليهود نقلوا عن الفرس عقيدتهم السماوية، أما "ديوجان لايرس" (الجزء الاول، صفحة ٩) فإنه يؤيد استلهام الفلسفة اليهودية من الفارسية ويذكر أن بعض الكتَّاب يقولون إن أهل مملكة يهوذا ينحدرون من الكهان الفرس ومن آسيا الصغرى[٣] إن رفض التجسيم عند اليهود وليس التوحيد نفسه (يجب عدم الخلط هنا) نجد له أفكارًا أخرى موازية لدى القدماء.

ولكن ما يدعو حقا للدهشة هو الطريقة التى تنظر بها روما القديمة إلى جذورها الدينية، أما الجذور الأولية لرفض التجسيم فى الأساس، كما يذكر كل من "فيرون" و"دنيس" و"بلوتارك" أيضًا، فهم يعتقدون أن ذلك كان القاعدة عند الرومان، وكانت تتم المقارنة علنا بينها وبين رفض أهل مملكة يهوذا إعطاء صورة للإله، وهذا يدفعنا إلى تفكير المقارنة فيما يتعلق بالخطاب الدينى فى مجمله، وإن رفض التجسيم والتصوير يرتبط بغياب الأسطورة فى المفهوم الإغريقى، وفى حالة عدم وجود صورة وعدم وجود تماثيل فهذا معناه عدم وجود سلسلة نسب، ولا تاريخ للعائلات وباختصار لا توجد روايات عن الآلهة.وهكذا فإن الأسطورة الرومانية هى أولا تاريخ المدينة كما أكد ذلك بشدة "جورج ديموزيل"[٤].

وهنا يبرز السؤال الذى لا مفر منه حين نتتبع نظرة القدماء إلى التقليد اليهودى بعدم التجسيم والتصوير: أين نجد الأسطورة فى التوراة إلا إذا كانت الحال مثلما كانت فى روما فى حكاية مقدسة؟ إله أهل مملكة يهوذا يدخل فى الحكاية تماما مثل آلهة روما، ويمكن أن يغرينا ذلك، من وجهة النظر هذه أن



نقارن بين السرد التوراتى لحكاية موسى- منذ أن تم وضعه فى سلة إلقاؤه فى النهر وحتى اختفاء جسمه- أن نقارن هذا السرد بالحكاية التقليدية عن "رومولوس". ونستنتج من ذلك أن الرومان، من خلال بعض التفاصيل المنقولة، كانوا يعرفون حكاية موسى. وسوف نرجع لهذه النقطة فيما بعد. ولكننا، ونحن نواصل دراستنا هذه، لن نستمر فى هذا الاتجاه حاليًا؛ لأن السرد التوراتى لحكاية الشعب اليهودي، في جملته، لم يكن يثير اهتمام الرومان، إنما أثار انتباههم فى البداية لم تكن الحكايات عن أهل مملكة يهوذا بل عاداتهم وشعائرهم.

وهناك مسألة تتردد كثيرًا فى الفكر الرومانى حول اليهودية، سواء أكانت هذه الفكرة محببة أم غير مقبولة، وهى مسألة "الاستعارة". ولقد لاحظ هذه المسألة وذكرها كثير من أهل الإمبراطورية الرومانية فى دراستهم لمحفل السبت عند اليهود، دون أن يعتنقوا اليهودية. والمؤرخ "فلافيوس جوزيف" يشير إلى هذه المسألة فى دفاعه عن اليهودية فى كتابه المعروف باسم "ضد آبيون": "لا توجد مدينة إغريقية ولا شعب واحد أجنبى لا تنتشر فيه عاداتنا وتقاليدنا الخاصة بالراحة الأسبوعية، وكذلك تطبق كثير من قوانيننا الخاصة بالصيام وبإضاءة الشموع وبالأطعمة أيضا"(٥) ولقد طرح الفيلسوف السكندرى، "فيلون" فى كتابه "حياة موسى" هذه الفكرة نفسها. وكما هو معروف، بغض النظر عن كتاب المسيحية واليهودية، فإن شعراء اللاتينية "أوفيد" و"هوراس" و"تيبول" و"بارس" قد تناولوا أيضا فى شعرهم مسألة "إجازة السبت "(٦) وحتى المفكرين المسيحيين أنفسهم والقادمين من اليهودية فقد استولوا على هذه المسألة وعرضوها فى سياق سرد بعض تصرفات أصحاب السيد المسيح المستلهمة من الممارسة الدينية الرومانية، وكأنها فكرة مبتكرة، بدون آثار جانبية، أما المشنعون فقد ادعوا أن الإله



المسيحى ليس إلا الشمس مادام المسيحيون يصلون فى اتجاه الشرق وأنهم يعبدون الإله يوم الشمس، أى نهار الأحد، ولكن "ترتوليان" يرد عليهم قائلا: إن المشركين أيضا يستعيرون من اليهودية على الأخص، وذلك لأنهم يتحاشون الاستحمام وأكل اللحوم يوم السبت ويحترمون كذلك يومًا للراحة (إجازة السبت).

"وأنتم بهذه الممارسة تبتعدون عن شعائركم وتقلدون شعائر الآخرين: إن **إجازة السبت من الأعياد اليهودية وكذلك الطعام الطاهر، والشعائر اليهودية مثل: إشعال الشموع والصيام والخبز "الازيم" والصلاة عند ضفاف النهر وكلها تقاليد بعيدة كل البعد عن آلهتكم.**

أنتم الذين تنتقدوننا بسبب الشمس ونهار الشمس، يجب أن تعترفوا بتقاربكم(مع اليهود)، فنحن لسنا بعيدين عن زحل ولا عن إجازة السبت"[٧].

أما الفيلسوف "سيناك" فقد أشار هو أيضًا إلى هذا التقليد لبعض الشعائر الأجنبية خاصة اليهودية، وهو يستعيد ذكريات شخصية.

"ارتبطت الفترة الأولى من شبابى ببداية عهد الإمبراطور "تيبار"، وكانت **الأشياء المقدسة المرتبطة بديانات أجنبية منتشر أما الامتناع عن أكل بعض اللحوم فكانت تعد نوعا من الوسوسة والخرافة"** [٨].

وما ينتقده الرومان هو تطبيق الأهالى لبعض المحرمات الغذائية (مثل تحريم أكل لحم الخنزير) الخاصة بشعائر أجنبية. ولقد كان رد فعل الإمبراطور "تيبار" عنيفا إزاء هذا النوع من التصرفات: لقد طرد الإمبراطور "تيبار" أتباع اليهودية وكذلك المصريين[٩] وهنا يبدو أن الأمر قد اختلط عليه لأن مملكة يهوذا قد اختلطت بمصر. لقد كان الرومان ينظرون نظرة الاحتقار نفسها إلى كل من هاتين المنطقتين المختلطتين فى نظرهم خاصة فيما يرتبط بالشعائر الدينية، وقد اختلط فى ذهنهم المصريين وأهل مملكة يهوذا فى نظرة



ازدراء موحدة وحقيقية: والدليل على ذلك أن الإمبراطور "أوغسطين"، الذى كان يحترم أقدمية أسرار "أوزوريس"، رفض أن يعرج على ممفيس لزيارة الإله "إبيس"، طوال إقامته فى مصر، كما أنه هنأ حفيده "جيوس" الذى اخترق مملكة يهوذا دون أن يذهب للتعبد فى أورشليم.[١٠] وسوف نكتشف فى الصفحات القادمة كيف أن القدماء قد جعلوا موسى مصريا، حتى قبل فرويد. وهناك نص آخر لـ" سيناك "[١١] يندرج فى الإطار العام نفسه ويرينا أنه لا يكفى التوقف عند ظاهرة الرفض فقط، فالأمر يستحق تحليل أسباب العدول عن عاداته لتقليد عادات الآخرين، حتى وإن افترضنا عدم الرغبة فى المجاملة، ولكن هذا العدول يحث الفرد على التفكير فى ممارساته الأصلية. ويندد "سيناك"، هذا الكاتب الواعظ الذى يكره كل ما هو أجنبى، بهذه الظاهرة التى يبدو أنها كانت منتشرة جدا فى زمانه لدى بعض طبقات الشعب الرومانى ولم يكن ذلك من تأثير الدعاية لدين معين[١٢]:-

> **"إن عادات هذا الشعب الكافر قد اكتسبت أهمية كبيرة لدرجة أنها انتشرت فى جميع البلاد لقد فرض المغلوبون قوانينهم على المنتصرين".**

ثم يضيف تعليقًا آخر يظهر فكره العميق بخصوص معنى الشعائر بصفة عامة. وهذا التعليق الخاص بإجازة السبت، يظهر عداءه الأول وهو السبب الرئيس للتعليق فإنه ينم عن الكثير كما يقول:"إن اليهود يعرفون أسباب شعائرهم فى حين أن أغلبية الشعب (الرومانى) يمارسون هذه الشعائر دون أن يعرفوا لماذا يفعلون ذلك"[١٣].

وأمام ذلك نشعر أن ما يقال بخصوص شعيرة مستعارة، مشتقة من السياق اللاهوتى والثقافى، يمكن أن تطبق على أى ممارسة رومانية تقليدية. وفى الواقع فإن دين "أوربيس"، بالرغم من أنه أساسًا يعتمد على الشعائر، فإنه ينماز بغياب أى تعليق عقيدى على المستوى العام والخاص. يتم احترام الممارسة التقليدية للعبادة دون الشعور بالحاجة إلى شرح ذى سيطرة غالبة، فهناك حرية كبيرة فى تفسير حركات التعبد. والنصوص والحكايات عن



الأسباب كثيرة جدا ومتعارضة.[١٤] ولقد أوضح الباحث "جون شييد" أن هذا الكم الهائل من الشروحات وهذه الكثرة فى الحكايات، بحجة تفسير الشعيرة، لا تعد فى الواقع تفسيرا بالمعنى الحقيقى ولكنها تنتسب إلى العادات.

إن رواية الحكايات والتردد فى اختيار الرواية الفضلى، دون تحديد ذلك، إنما يدل على أن ذلك مجرد لعبة تقليدية تضعك فى الممارسة الأصلية.[١٥] ولكن ماذا يقصد "سيناك" إذن؟ إن تعليقه ربما يود أن يوضح أنه من الأفضل للشخص الرومانى أن يعى الأسباب التى تجبره على احترام شعيرة تقليدية قاسية وموسوسة، ولكن من الطبيعى أن هذه الممارسة لا يمكن أن تكون إلا اصطلاحية. وهى تتوافق مع اختيار ثقافى بين اختيارات أخرى ممكنة وكان القدماء على وعى كامل بذلك. أما "سيشرون" وهو يناقش هذه المسألة مع صديقه "ديوتاروس"، فإنه يقر بهذا الاختيار الاعتباطى ولكنه يحد من تأثيره النسبى ويذكر أن الممارسات الأجنبية، من وجهة النظر الرومانية، تطبق عشوائيا وتنسب للخرافة والوسوسة.[١٦] وهذا خليط غريب من الوضوح والرضا لرفع شأن قومه (الرومان)، ولكن "سيناك" يدّعى أنه من الأفضل الخضوع لقواعد ولمحرمات نعرف أسبابها، وهذا يعنى أن نتخطى النسبية حتى نصل إلى درجة من الشفافية المميزة. ولكن الشرط الوحيد للوصول إلى هذه الشفافية والتغلب على الاعتباطى أو على ثنائية الرمز والمعنى هو فى الأساس الاحترام الدائم والدقيق لعدم تغيير العادة الأصلية ولا خلطها. وهذا هو المعنى الذى يعرفه اليهود، ذلك الشعب القديم جدا بالمقارنة بالمصريين والكنعانيين وشعوب آسيا الصغرى، وهم يمارسون الاحتفال بيوم السبت، إنهم يعرفون ذلك ليس لأنهم يمتلكون تفسيرا دينيا لذلك فحسب، وهذه حقيقة فى واقع الأمر، ولكن هذا لا يهم الآن، إنهم يعرفون ذلك؛ لأنهم مارسوا ذلك منذ الأزل، وهذا معناه، من وجهة النظر الرومانية،



أنهم يفعلون ذلك لأنهم مخلصون للأصل ليس إلا، أما الرومان الذين استعاروا هذه الممارسة حديثا من اليهود فإنهم لا يستطيعون (معرفة) لماذا يفعلون ما يفعلون بالرغم من أنهم يفعلون الشئ نفسه تمامًا، أما "سلز" فى كتابه "الخطاب الحقيقى" (١٧)، فإنه يقترح فيما يتعلق باليهودية فكرة قريبة من تفكير "سيناك" حتى إنه يمكن أن نتساءل إذا كان على علم به.

" لقد أصبح اليهود أمة خاصة وأقروا قوانين مطابقة لعادات بلدهم، إنهم يحتفظون بهذه القوانين حتى اليوم فيما بينهم ويمارسون دينا، مهما كان هذا الدين، فهو دين تقليدى. وهم يتصرفون مثل بقية الناس حيث إن كلاً منهم يتشرف بالعادات التقليدية، مهما كانت الطرق والأساليب التى تم تُستخدم فى إرساء هذه التقاليد، ويبدو أنهم وصلوا لذلك ليس لأن بعض الشعوب خطر لها أن تضع لنفسها قوانين مختلفة وأنه أصبح من الواجب الاحتفاظ بما تقرر للصالح العام فحسب، ولكن أيضًا لأن الأجزاء المختلفة لكوكب الأرض قد وُزعت فيما يبدو على تكتلات قوية تنقسم إلى عدة حكومات تُدَار بتلك القوانين. ومنذ ذلك الحين فإن كل ما يجرى فى كل أمة يُطَبَّقُ بكل دقة وهو الأسلوب المعتمد من تلك التكتلات القوية، وعدم احترام هذه القوانين الموضوعة فى الأصل فى كل أمة، أو خرقها يعد كفرًا.

ويضيف قائلاً:

" وإذا كان اليهود، احتراما لهذا المبدأ، يحتفظون بشدة بقانونهم الخاص فلا يمكن أن نلومهم على ذلك، ولكن اللوم يكون بالأحرى للذين هجروا تقاليدهم واعتنقوا تقاليد اليهود." (١٨)

أما الكاتب المسيحى "أوريجون"، الذى يرجع إليه الفضل فى الاحتفاظ بما وصلنا من كتابات "سلز"، فإنه يلاحظ أن هذا الكاتب المدافع عن الوثنية "سلز"، قد نسى فى المقطع الذى ذكرناه بأعلاه مهاجماته المستمرة لليهود،



حتى إنه وضعهم فى سياق مديح عام لكل من عرفوا كيف يحافظون على عاداتهم التقليدية[١٩].

استعارات، واقتباسات، ومناقشات ومنازعات

إن الصفحات السابقة تقودنا إلى وضع تصور، فى مجال تاريخ الأديان، عن الأسلوب الذى كان يفكر به القدماء فيما يرتبط بالإخلاص للعادة على أنه مرادف للإخلاص للأصل، للقضية، وفى النهاية الإخلاص للآلهة. ولقد رأينا أن هذا الموقف كان منتشرًا بينهم بصفة عامة، والذى قد يبدو اليوم ويفسر على أنه نداء إلى "النقاء العرقى". ولكن الأغرب فى الأمر أنه بدلاً من أن يؤدى إلى الانطواء على النفس فإن التعبير عنه أصبح مرادفا للنظرة إلى الآخر ولنوع من الفضول الشديد. وكانت هذه النظرة رافضة أحيانا وأحيانا أخرى تدل على الاحترام، وكثيرا ما كان الشعوران مختلطين بشدة ولكن ما يهم فى واقع الأمر هو الآثار المترتبة عن ذلك.

وهكذا فإن ملاحظة "سيناك" يبدو أنه قد نتج عنها آثار: يجب ألا يخرج المرء من داره إذا رغب فى المعرفة أو إذا رغب فى عدم التوقف عن المعرفة. فلنسارع بالقول: إن هذه الملاحظة التى تؤكد استحالة الترجمة عند القدماء إنما هى ملاحظة نظرية تماما وهى تتعارض مع الممارسة الجارية الحقيقية ليس خلال الرحلات التجارية وسياسات الاندماج فحسب ولكن أيضا فى "الترجمة الشفوية" (أنتربريتاسيو)[٢٠]، وهى نوع من الترجمة التلقائية التى كان الإغريق والرومان يلجأون إليها للاستدلال، بدون صعوبات تذكر، على شخصيات معتادة من خلال آلهة الآخرين لدرجة أنهم كانوا يطلقون عليها أسماء إغريقية أو لاتينية مثل "بات" فى ممفيس والذى أصبح "آبيستوس" فى كتابات "هيرودوت"، ولا يزال المؤرخون اليوم يبحثون عن الآلهة المختفية



وراء تلك الأسماء للآلهة: ماركور، أبولون، مينرفا، مارس وآخرين مثل "ديس بات" والذى تعرف عليه قيصر عند السلتيين. ولكن هل ملاحظة "سيناك"، وهو فيلسوف من أصل إسبانى استقر فى روما، تدين مقدما كل تجربة ترتبط بالترجمة من هذا النوع؟ أنا أعتقد غير ذلك. ولكن يمكن أن نعطيها معنى آخر: فهى تعنى أننا غالبا ما نجد أنفسنا نلاحظ أن الآخرين، الأجانب، لديهم مقدرة على الإخلاص للمصدر والأصل وهو الشيء الذى ينقصنا أو نتألم؛ لأن وجوده يتضاءل لدينا.

إن الآخرين يملكون ما أطلق عليه المترجم الفرنسى لأعمال "أرنالدو مموجليانو"، الحكم البربرية، وبالنسبة لـ "سيناك" ولكثير من أقرانه فإن هذه الحكم التى تكون أحيانا مثيرة للدهشة تستحق بالفعل المديح عندما نجدها لدى الآخرين فى بلادهم، أى: فى مصدرها الأصلى. ولكن هذه الحكم تصبح من عمل الشياطين البذيئة عندما تنتشر فى روما كما لو كانت مياه نهر "أورنتو" قد تم تحويلها فجأة لتصب فى نهر "التيبر"[٢١]. لذا يجب أن نعترف بأن ما كان يدفع القدماء إلى المقارنة أو إلى ما كان يطلقون عليه أنفسهم "ترجمة" (أنتربريتاسيو)[٢٢] لم يكن فى البداية اهتمامًا نظريًّا. ولكنه كان تجربة تاريخية، غير مشكوك فيها ومستمرة، للتعارف واللقاء والشعور بالاغتراب والصدام الثقافى.

لم تكن بلاد الإغريق ولا روما منعزلتين بل كانتا تتبادلان مع جيرانها، من أناتليا والشرق الأدنى وإيران ومصر وإيطاليا، على مدار التاريخ علاقات واتصالات دائمة ومستمرة، علاقات تجارية وخلافات ثقافية وجدالات خلافية، إن النسبية الثقافية، بالرغم من كل ما يقوله أتباع هذه النظرية، تجد التعبير عنها فى علاقات القوى، وهى مسجلة فى التاريخ وأخذت صورتها فى حقول الحركة والتطور، أما المدافعون عنها فإنهم يتصرفون وكأنما العكس صحيح كما لو كانت الوحدات المقارنة منفصلة تماما بالطبيعة عن



بعضها بعضًا، وهذا بالطبع غير حقيقي، ويمكن أن نلاحظ مع عالم الإنسانيات "مارشال ساحلين"، أن كل مجتمع ينمو فيه شبكات من المعانى خاصة به وأنظمة لقانون رمزى يرتكز على "نظام ثقافي"، ويتم تفسير الأحداث التى تدور فى الداخل أو فى الخارج طبقا لتنوعات هذا النظام الثقافي، حتى إنه نستطيع القول بإنه لا يوجد أحداث معترف بها خارج إطار هذا التفسير، والعكس صحيح أيضًا؛ لأن كل حدث له أسباب لوجوده وليس مطلوبًا منه أن يلتزم بالنظام الثقافى الذى يجرى فيه، أما الحدث العارض فإنه من المحتمل أن يؤثر ويعدّل تلقى العلاقات الرمزية الراسخة وأن يؤدى إلى حدوث إعادة تقييم للمعانى الاصطلاحية، ومن ثم ينتج عن ذلك إعادة صياغة الهيكلة.

وخلاصة الاقتراحين المكملين لبعضهما، يعرض لنا التاريخ وكأنه تحديث عصرى أو تحقيق عارض للنموذج الثقافي، ومن ثم فإن الأسطورة بدورها، تعبيرًا عن ذلك النموذج الثقافى، غيرُ موجودة، وبغض النظر عن التاريخ. ومن ثم فإن "ساحلين" بإمكانه أن يحدثنا، بهذاً المعنى، عن "الحقائق الأسطورية" وكذلك عن "الاستعارات المجازية التاريخية"(٢٣). وعندما يتداخل مجتمعان أو عدة مجتمعات فى بعضها فإن الأساطير تتفاعل وتتغير بالرغم من أن الأسطورة غالبا ما تنطوى على نفسها وترفض مرور الزمن وتحاول الإفلات منه.(٢٤) ولكن رفض التاريخ والانطواء على النفس يؤديان إلى الوعى المضطرب بالأخطار الناتجة عن استمرارية المعنى والرسوخ والأمان المرتبطين بفكرة "بالنسبة لنا"، وهذه الأخطار ناتجة عن وجود الآخرين وراء الأفق القريب أو حتى فى المكان نفسه وسواء أكان هذا الوجود مرغوب فيه أم لا. ومن المستحيل أن يكون أى سرد أسطورى خارج إطار الزمن أو نقى تمامًا من التعصب والعرقية، لأنه يسرد حكاية داخل تاريخ ذات علاقة بالآخر وأحيانًا ردًّا على الآخر.



إن إدراكنا أو إحساسنا بثقافتنا مرتبط بالصورة التى لدى الآخرين عن ثقافتنا وحتى نؤكد هذه الحقيقة ونعطى كشف حساب عنهـا يجـب تحليـل الاحتكاكات واللقاءات وردود الفعل التى تؤدى إلـى تطـورات واقتباسـات وحركات لرفض أو ملاءمتها التغييرات. وهكذا فإن المقارنة التى تأخذ فى الاعتبار الاتصالات والحركات الدائرية للتبادل الثقافى تلحق بالمقارنـة المشروعة أيضا والتى لا يوجد فيها اتصالات بين الأشياء المكونة لهـا عبر التاريخ.

مقارنة (التابو): الطهارة والكمال والهوية

لننظر الآن كيف تنشأ تلك الروايات والأحكام المنبثقة عن حقول ثقافية غير متجانسة، وكيف تنمو وتتطور وتتلاقى، وتجيب على بعـضها، إن أى متخصص فى الدراسات الإغريقية، على سبيل المثال، إن لم تكن "المعجـزة الإغريقية" تحجب عنه الرؤية الواضحة، فإنه سيتجه طبيعيا نحو كل ما أراد الإغريق أن يحصلوا عليه من مصر وكهنتها ومن قواعد الطهـارة، وذلـك لملاحظة كيف احتلت مصر مكانة مميزة تلقائيا فـى الـضمير الإغريقـى والتعمق فى التفكير حول المحرمات الطائفية أو ديانـة "أورفيـك" وأتبـاع "بيتاغورث" يرجعنا دائما إلى مصر، وكذلك التفكير العام فى كل ما سيصبح بعد ذلك مرتبطًا بالطهارة والقدسية الكهنوتية أيضًا.

وهكذا يمكن أن نلاحظ من خلال المؤرخين مـن "هيـرودوت" إلـى "ديودور" ثم من "شيرومان" إلى "بورفير"، كيف أن بعـض العناصـر قـد اشتقت من التقاليد المصرية من ناحية ومن الإغريقية من ناحية أخـرى ثـم اندمجت فى مجموعة من الحكايات حيث يصبح من الصعب بل من المستحيل فك تشابك أيدلوجيات المنبع.



وتجدر الإشارة هنا إلى أن مصر، كما تظهر عند أول المتخصصين فيها من الإغريق وهو "هيرودوت"، لا تقدم على أنها أرض المنبع للقواعد المشار إليها أو للقوانين التى تصوغها، فمصر ليست أرض المنبع ولكنها المرجعية المفضلة لدى هذا المؤرخ القديم الذى يضع مصر فى إطار المقارنة.(٢٥) ونستطيع القول: إن محرمات البعض تعلق على ممارسات الآخرين وأن الاستثناء يؤكد القاعدة هنا أيضًا.(٢٦) ويجب أن نفهم أن القواعد الخاصة بالظروف والمتخصصة أى القواعد المتعلقة ببعض الظروف أو ببعض الأشخاص أو كذلك القواعد الطائفية تتبلور لتصبح نوعا من التعليق النقدى بالنسبة لقاعدة عامة.

إن لعبة المرايا هذه أو هذه المعارضات أو التعارضات تتبلور فى نوع من التفكير عن العادة نفسها. ولكن الأمر يرتبط هنا أيضا فى نظريات القدماء، بأسلوب فى التفكير، عن الاختلاف تدخل فيه الثقافات أو الحضارات الأخرى. والأمر يرتبط هنا بمفاهيم الطهارة والأمانة والهوية، ويمكن أن نأخذ السمك مثالاً على ذلك، حتى لا نذكر إلا هذا العنصر الصغير من منظومة رمزية أكثر تعقيدا حيث يدخل فيها عدة عناصر من بينها الخنزير والفول. فالسمك من المواد الغذائية الغالية الثمن فى أسواق المدن، ويدخل فى إطار خطاب أخلاقى فى التفكير الإغريقى عن أنواع الشراهة المرفهة جدًا والتى تؤدى إلى ترك الأطعمة الصحية النقية والابتعاد عن القيم البدائية، بل إن الإغريق كانوا يطلقون على أكل السمك تعبير "أوبسوفاجى"، ومعناه حرفيًا "أكل السمك" وهو يعد رذيلة خطيرة. وبالطبع فالسمك هنا ليس إلا صورة، ولكن التعبير المجازى عن السمك فى المفهوم المصرى يدل على تفكير مختلف تمامًا يدور حول رمز البحر الذى يعد ناقلاً لعناصر أجنبية وعدوانية غير طاهرة مما جعله يأخذ فى المفهوم الإغريقى، عند "بلوتارك"، تركيبة غريبة جدا تعبر عن التقليد المصرى الخاص بالتحنيط، فعملية إلقاء



أحشاء المتوفى فى النيل يتم شرحها بصورة فخ صنّارة صياد السمك التى من الصعب نزعها بعد أن يتم بلعها والتى تنغرس فى أعماق الجسد عند مستوى البطن. وفخ الصنارة هذا يرمز إلى الرغبة فى أكل اللحم (سركوفاجى) وهذه الرغبة فى أكل اللحم تتوازى بعد ذلك برذيلة أكل السمك (أوبسوفاجى)، تلك الشراهة المبالغ فيها والتى لا يمكن التخلص منها إلا بالرجوع إلـى منبعها الأصلي:" إن المصريين، بعد فتح الجثث وعرضها لأشعة الشمس وإلقاء الأحشاء فى النهر لا يبدو أن فى التحنيط والتعطير إلا بعد تطهير الجثة بهذه الطريقة." (٢٧).

وهذه الطريقة المذكورة فى الجزء الثانى من بحثه عن النباتيين تحت مسمى "مأكولات اللحوم"، ترجمها بمهارة الكاتب الفرنسى العجوز" "أميو" وهو كاتب معاصر للكاتب الفرنسى "مونتانيو"، وأعطاها عنوان "هل من الجائز أكل اللحم". أما "بلوتارك" فقد كتب عن المسألة نفسه بإسهاب مستخدما صورة السمك والصيد.

> **" ما إن يستقر المرء ويستسيغ طعم الرفاهية والعز فإنه لا يستطيع أن يلقى بعيدا بفخ صنارة الصيد وأكل اللحم (سركوفاجى). وكما كان يفعل المصريون القدماء عندما ينزعون أحشاء الميت ويلقون بها فى النهر بعد عرضها لأشعة الشمس؛ لأنها سبب كل الأخطاء والخطايا التى ارتكبها الإنسان، نحن أيضا، بعد أن ننزع من أنفسنا شر البطن (الشراهة) ونجاسة الجريمة (ميافونيا) سوف نعيش فى طهارة ونقاء بقية حياتنا"(٢٨).**

ونجد نظرية حقيقية عن الطهارة عند "بورفير" فى بحثه المعنون "الزهد فى الأكل"، وهو مؤلف ضخم من عصر الفلسفة الأفلاطونية الجديدة والذى يدافع فيه عن النباتية (عدم أكل اللحوم) والذى صدر بعد مائة وسبعين



سنة على بحوث " بلوتارك" عن أكل اللحم (سركوفاجى). ولقد عُرِّفَت بأنها "عدم الخلط"(أميكسيا) أما النجاسة فهى "تأثير الخلط" بمعنى أنه حتى لا يتم الخلط بـ... يجب عدم أكل كذا... والسؤال الذى يطرح نفسه هو: عدم الخلط بماذا؟ ويجيب "بورفير" على هذا السؤال بقوله: عدم خلط نفسك بالآخر أو بتعبير أكثر دقة عدم خلط نفسك بشيء معاكس، عدم خلط جسمى الحى بأنواع من الأطعمة، خاصة لحم الحيوان.

وبما أن المسألة ترتبط بالفعل بجسم الحيوان الميت فإن مثل هذا الطعام معناه خلط الحى الآكل بالميت المأكول، وبتفسير آخر أكثر سهولة ولكنه غير مباشر: يجب عدم خلط الذات بالمبدأ المجازى الذى يختفى فى الآخر أى الطعام المرفوض، وبالرغم من أن ذلك غير مذكور بوضوح ولكنه يمكن أن ينطبق ليس فقط على أكل اللحوم ولكن أيضًا على بعض الخضراوات، ولكن "بورفير" لا يتحدث عن محرمات من الخضراوات (ونذكر مثالاً واحدًا هنا وهو الفول)[٢٩]. و"بورفير" يتحدث فقط عن الامتناع عن أكل اللحم خاصة فى المقطع المشهور من "أهل جزيرة كريت" للمؤلف "أوريبيد" حيث نجد شهادة عن عادات النباتيين يمكن مقارنتها بشهادة ذلك الناسك:

> **"إننى أعيش عيشة طاهرة منذ أن أصبحت من كهنة "زيوس" من "أيدا"، ومنذ أن أديت شعيرة الرعد الخاصة بـ " زاجرويس نيكيبول" وشعيرة أكل اللحم النيئ حيث رفعت شعلة النار من أجل أم الجبال مثلما يفعل أهل جزيرة كريت، اكتمل تعميدى كاهنًا وأطلق علىَّ اسم " باكوس" وارتديت ملابس بيضاء ومنذ تلك اللحظة وأنا أتفادى الاقتراب من البشر وقت الولادة وابتعد عن نعوش الموتى ولا آكل لحم الحيوانات"**[٣٠].

وطبقا لـ "بورفير" فإن الرجال القديسين (بمفهوم أنهم ملهمون) يضعون مبدأ أساسيًّا أن الطهارة معناها عدم الاختلاط بعكس طبيعتك، أما



النجاسة، على العكس، فإنها تعنى الاختلاط مع عكس الطبيعة. ويعبرون عن ذلك بكلمة " انيبيتا" ومعناها الرفض أما "الامتناع" فيعبر عنه بكلمة " افيكسيس" وهو الامتناع عن المتعدد والعكوسات. ومعناها أيضًا الانعزال والأخذ بكل ما هو معتاد وملائم للطبيعة. وهكذا فبعد الأوامر الشعائرية الخاصة بالطعام نجد أنفسنا منساقين تلقائيا إلى أوامر ذات طبيعة جنسية: تحريم الجماع، سواء بين الرجال والنساء أم بين شخصين من الجنس نفسه وكذلك تحريم "التلوث أثناء الليل" (لأنه من وجهة النظر الذكورية يؤدى إلى تأنيث الروح أى إلى خلط المذكر والمؤنث بالإضافة إلى خلط بين الحياة والموت إذا أخذنا فى الحسبان أن المنى يموت بعد أن يخلق الحياة) (٣١) وهذا الحرص على الاحتفاظ بكمال الشيء الواحد وحمايته من الاختلاط بأى شيء عكسى أو متعارض، يفسر لنا لماذا مدح " بورفير" بعض الإجراءات، عندما كان يصف حياة أهل "إسبرطة" فى عهد " لوكيرج"، والتى ينتج عنها تفادى اتصال الشعب بالأجانب (التجار المتجولين وغيرهم)(٣٢). أن الخوف من العكسى يؤدى إلى الخوف من الآخر(٣٣)، لقد وجد "بورفير " فى مصر، فى تلك الأرض النموذجية، وفى ممارسات الكهنة، ما كان يبحث عنه أى أكمل وصف لهذا الحرص على الاحتفاظ بأطهر ما فى الطهارة. وهو يؤكد من بعد الفيلسوف "شيريمون" (وهو فيلسوف مصرى إغريقى من عهد نيرون) أن المصريين يعدون الكهنة فلاسفة معزولين فى المعابد مثل الحيوانات المقدسة وهم لا يختلطون بباقى البشر إلا فى المناسبات خلال الحفلات حيث يكون مسموحًا خلالها فقط لكل شخص بأن يدخل المعبد.

" إن نظام حياتهم فيه زهد وبدون متاعب: ممنوع على البعض شرب النبيذ ومسموح بقليل جدًا منه للبعض الآخر كما أن عليهم تحفظات على الأطعمة؛ لأنهم لا يأكلون حتى الخبز أثناء أوقات الطهر. وخارج هذا



الوقت يأكلون الخبز مصحوبا بنبات طبى "الزوفاء" لأنهم يعتقدون أن هذا النبات يطهر الخبز من جزء كبير من مفعوله القوى، أما الزيت فإنهم غالبا ما يمتنعون عنه والبعض منهم يمتنع عنه تمامًا. وإذا حدث وتم وضع قليل من الزيت على الخضراوات فيكون ذلك بكمية ضئيلة جدًا فقط للتخفيف من طعم الخضار."

وهؤلاء الزاهدون يعدون أن أكبر الكبائر هو ركوب المراكب لمغادرة مصر؛ وذلك إخلاصا للتقاليد العتيقة عبر الأجيال وكل غلطة مهما كانت صغيرة تؤدى إلى إقصاء المخطئ، ولا يسمح لهم بتناول طعام أو شراب منتجة خارج مصر"(٣٤). أما فيما يرتبط بمنتجات مصر نفسها فإنهم يمتنعون عن أكل السمك ولحوم الحيوانات ذات الأربع والحوافر (الخيل والحمير) أو ذوى ظلف أو غير ذوى القرون وكذلك كل الطيور الجارحة آكلة اللحوم، وكثير منهم يمتنعون عن أكل لحوم كل الحيوانات بدون استثناء وهو ما يفعله الجميع فى أوقات الطهارة التى يمتنعون خلالها حتى عن أكل البيض. كذلك يمتنعون عن أكل الحيوانات التى لا عيب فيها وعلى سبيل المثال بالنسبة للبقر يمتنعون عن الإناث وعن الذكران التواءم أو ذوى البقع أو المبرقشة أو التى بها تشوهات أو الحيوانات العاملة فى الزراعة، لأنها مخصصة للعمل.

وأول المحرمات فى قائمة المنتجات المصرية نجد السمك وهذه الأولوية فى القائمة ليست بمحض الصدفة وهذا يجعلنا نتذكر على الفور الخطاب الإغريقى الذى صادفناه من قبل عن أكل السمك وأنه فى الواقع أكل السمك محرّم فى مصر (الأوبسوفاجى)، ونتذكر أيضا ما أوضحه " بلوتارك" فى كتابه "إيزيس وأوزوريس": أن المصريين يمتنعون عن أكل سمك البحر أى السمك القادم من الخارج؛ "لأن البحر يقع بمعزل عن عالمنا، خارج عن حدودها.. جسم أجنبى فاسد وغير صحى فى الوقت نفسه"(٣٥).



وهكذا نجد أنه قد انتشر فى آثينا وفى روما تصور ما عن المصريين، سكان وادى النيل، بأنهم شعب كهنوتى وأن معظمهم يتصرف وكأنهم أتباع "أورفيه" و"بيتاغورث".ومن ثم فإنه فى بلاد الإغريق، فيما يرتبط بالمحرمات الدينية الطائفية مثل طوائف أتباع "بيتاغورث" وأتباع "أورفيه" و أتباع "باكوس"، يتم فهمها على غرار النموذج المصرى، وهو نموذج مثالى. وهكذا أصبحت مصر، منذ عهد المؤرخ "هيرودوت"، النموذج الذى يقتدى به والذى يساعد فى فهم الأوامر الدينية الطائفية الإغريقية، خاصة المحرّمات الغذائية ولكن أيضًا فيما يتعلق بممنوعات أخرى مثل الفول والسمك.

المحاولات الأولية فى علم مقارنة الأساطير

لكى يصبح خطاب الآخر وممارساته نموذجا للذكاء يجب أن يكون بالإمكان ترجمتهما، ولكن هذا لا يعنى عدم وجود أى نزاع. إن النظرة التسامحية للديانات الوثنية لن تسمح لنا بفهم نظرتها الحقيقية للآخر. وقبل أن نتناول بالدراسة بعض النماذج لمسألة مقارنة الأديان عند البطالسة، نود أن نهتم ونلقى نظرة سريعة بجدال سابق عن الأساطير عبر الثقافات؛ لأنه نموذجى وقد أظهره على الساحة بوضوح "هيرودوت" ووضعه فى المقدمة لكتابه "التاريخ أو الاستطلاع". وهى قصة خيالية مكتوبة باللغة اليونانية وبأسلوب إغريقى بالطبع، ولا تتسم بالطابع العنصرى، ولكن القصة لا تخلو من طابع يجعل من الممكن حقيقة أن ينتج عنها هذا الجدل "بلازما" (قصة خيالية ممكن حدوثها) وليست "موتوس" (أسطوررية) من وجهة نظر أى عالم بلاغة كلاسيكى. وبالنسبة لأسطورة اختطاف "إيوه"، وهى أصل النزاع بين الإغريق والبرابرة (الأجانب)، قال العلماء فى بلاد فارس، وهم الذين يعرفون الروايات، أن الفينيقيين هم المسئولون عن النزاع..."(٣٦) وبالطبع الفرس بدون أدنى شك كانوا يعرفون جيدًا روايات الإغريق بما أنهم يذكرون



"إيوه" وهى شخصية محورية فى أساطير مؤلفى المآســى. ولكــن الفــرس يرددون صيغة أخرى لهذه الرواية: إن "إيوه" بعد أن خطفها التجار الفينيقيون بخطفها ذهبت إلى مصر وليس كما يدعى الإغريق."[٣٧] أما عند "آشيل" وفى معظم الأدبيات الكلاسيكية فإن "إيوه" والتى كانت حاملاً بعد علاقتها الغرامية مع الإله "زيوس" قد تحولت إلى بقرة وطردت من وطنها الأصلى، "أرجوليد" بواسطة ذبابة ضخمة أرسلتها الإلهة "هيرا" ونغزتها الذبابة بإبرتها فأصابتها بالجنون، وهامت "إيوه" على وجهها حتى وصلت إلى مصر حيــث هــدأها "زيوس" بلمسه منه فأنجبت له "إيبافوس"، وهو الجد الأكبر لــــ "دانــووس"[٣٨]، ولكن الفرس يحكون رواية أخرى؛ لأنهم يتهمون الفينيقيين بــأنهم هــم الذين خطفوا "إيوه". ويسارع "هيرودوت" ويقول لنا:" فيما يتعلق بـــ "إيــوه": إن الفينيقيين لا يتفقون مع الفرس لأن "إيوه" لم يتم خطفها بل كانت موافقــة وراضخة... هذا ما يقوله الفرس من ناحية والفينيقيون من ناحية أخرى أمــا أنا فلن أقول إن الأمر كان كذا أو كذا ولكننى أنا أول واحد أنحاز بغير عــدل إلى الإغريق (وإلى قارون الذى حطم مدن إيون فى آسيا الصغرى) وسوف أحتمى فى علمى"[٣٩]، ولقد اختار "هيرودوت" من هذا الجدال الذى لا نهايــة له، بعد أن أبعد حكاية "إيوه" وسلسلة الاختطافات التالية ونتائجها (اختطــاف "أوروبا" ثم "ميدا" ثم "هيلينا")، اختار إذن ما هو أقدم وهو ما يعتقد أنه يعرفه بالفعل: كيف تطورت الكراهية بين الإغريق والفرس (البرابرة) فى ماض لا يزال حاضرا فى ذاكرة اليونانيين القدامى فى آسيا الصغرى، والتى بلغــت مداها حين سقوط مملكة قارون فى ليديا بآسيا الصغرى. وما يهمنا هنا هــو بكل تأكيد ما حاول "هيرودوت" أن يقنعنا بأنه تركه بمجرد أن أعلمه أن هذا الجدال بلا نهاية المتعلق بالمنبع.



وفى الواقع هناك جدالات أخرى مماثلة ظهرت بعد ذلك. وكما يـذكر "هيرودوت" أيضا فهناك رواية مصرية لحرب طروادة[٤٠] وهو يؤكـد أنـه عرف ذلك عن طريق كهنة من ممفيس وطبقا لروايتهم فإن الملك "بروته" قد احتجز "هلينا" فى مصر بعد أن اختطفها أسكندر (باريس) وأن رياح معاكسة قد اضطرت الهارب من طروادة إلى التوقف عند "فم كانونيك" حيث يوجـد معبد "هيراكلاس". ويعتقد "هيرودوت" أن الشاعر "هومير" كان يعرف هـذه الرواية المصرية بالرغم من أنه فضّل عليها رواية أخـرى والتـي جعلـت "هيلينا" تذهب إلى طروادة. كما يلاحظ "هيرودوت" أن هناك فصلاً آخر من الرواية، موجود فى ملحمة "الأوديسية" وهو يرتبط بإقامة "ميليناس" فى مصر بعد حرب طروادة، خلال العودة من الحرب، وهـو مـا تـسرده الروايـة المصرية فى الفصل الأول غير المذكور عنـد "هـومير": وهـذه الروايـة المصرية، كما يقول "هيرودوت"، يرجع مصدرها إلى القصة التـى رواهـا زوج "هيلينا" شخصيا، خلال إقامته عند الملك "بروته". ويذكر "هيـرودوت" أيضا أن إقامة "ميليناس" فى مصر، فى طريق عودته بعد حرب طـروادة، جعلت الكهنة فى ممفيس يسردون حكاية مختلفة عن رواية "هومير": عنـدما وصل إلى مصر سار نحو أعالى نهر النيل حتى وصل إلى ممفيس وقابـل الملك وحكى له كل الوقائع كما جرت، فحصل بذلك على حسن ضيافة الملك وإستعاد "هيلينا" التى لم يكن قد أصابها أى سوء واستعاد معها كل كنوزهـا، ولكنه بعد أن تم تكريمه ومعاملته بهذه المعاملة الطيبـة فقـد أسـاء إلـى المصريين، حين بدأ يستعد للإبحار ساءت الأحوال الجويـة ومنعتـه مـن المغادرة، وعندما استمر هذا الوضع طويلا لجأ إلى تقديم قربان كافر فقد أخذ غصبا طفلين من أسرتين من مصر وذبحهما وقدمهما قربانا لنيل الـصفح. وبعد أن عرفت هذه الجريمة الشنعاء التى أثارت كراهية الأهالى المصريين ومطاردتهم له، اضطر إلى الهرب بمراكبه إلى ليبيا، أين ذهب بعد ذلك؟ لم يستطع المصريون تحديد ذلك"[٤١].



وهذه الرواية التى يبدو أنها تتسم بمظاهر شهادة صادقة صيغت بمهارة تتصل ليس برواية "هومير" عن القصة نفسها فحسب، ولكن أيضا بما نعرفه من "أفلاطون" عن القصيدة التراجعية المشهورة للشاعر"ستيسيشور" عن "هيلينا"، وطبقاً لهذه القصيدة فإن "قرين من الجن" على شكل "هيلينا" هى التى ذهبت مع "باريس" إلى طروادة، أما الشريفة "هيلينا" الحقيقية فإنها كانت موجودة فى مصر عند الملك "بورتيه"(٤٢) وبالرغم من أننا لاحظنا أن هناك سوابق إغريقية إرتكز عليها "هيرودوت" فيجب ألا يجعلنا ذلك نحصر هذا المؤرخ فى الروايات الإغريقية فقط بالرغم من وجاهة موقفنا هذا فإننا سنتجاهل شيئا أساسيا لو فعلنا ذلك. ويمكننا أن نطرح كاحتمال معقول جداً أن رواية "هيرودوت"، وبالرغم من أنها تتسم بالدهاء والحنكة فى صياغتها، فإنها تحمل آثار رد فعل مصرى على بعض التأكيدات الإغريقية(٤٣).

أن الفصل الخاص بـ"ميليناس" والذى يقدمه "هيرودوت" على أنه مصرى يمكن أن يتم تفسيره على أنه رد غير مباشر على إشاعة انتشرت فى آثينا فى وقت معاصر لهيرودوت، والتى ذكرها المؤرخ "فيريسيد " وخلدها بعض الرسامين على المزهريات وخاصة على رسم مشهور جدا للرسام المدعو "دى بان". وهذه الرواية تصور ملك مصرى يحتقر آداب الضيافة وقواعدها ويقدم الأجانب القادمين إلى مصر بحرا كقرابين للآلهة. ويوجد فى مكتبة "أبولودور" ما يؤكد أن "بوزيريس" قد صدر إليه أمر من عرّاف من قبرص يدعى "فرازيوس" يأمره بتقديم قربان سنوى عبارة عن رجل أجنبى أمام هيكل الإله " زيوس" وذلك للخلاص من نقمة عدم الإنجاب التى تلاحق مصر منذ تسعة أعوام. وكانت الضحية الأولى هى العرّاف نفسه. وهذه الرواية مذكورة ومؤكدة عند كل من "أوفيد" وكاتب الأساطير"هيجن"(٤٤).

ومثلما انتشرت فى بلاد الإغريق سيرة "بوزيريس" السيئة الذى تعرض للتأنيب من "هيراكلاس" فقد انتشرت أيضا على ضفاف النيل السيرة السيئة



لـــ"ميليناس" الذى يضحى بالأطفال المصريين كقرابين. ونحن نرد على الذين لن يتوانوا عن التذكير بأن "هيرودوت" لم يقل ذلك حرفيا، ونقول لهـــم: إن "هيرودوت" قد أورد ذلك النص الإغريقى المرتبط بـــ" بوزيريس " ووصـــفه بأنه "موتوس" وهكذا فقد حكم عليه وأدانه بشدة وقدمه على أنه كان موضوع هجوم وإشكالية ممكنة." إن الإغريق قد أثبتوا من خلال هذه الرواية جهلهـــم التام بطبيعة المصريين وتقاليدهم. كيف يمكن لشعب لا تـــسمح لـــه ديانتـــه بالتضحية بالحيوانات وتقديمها كقرابين، باستثناء التضحية بالنعاج والثيـــران والعجول إذا كانت طاهرة وكذلك الإوز، كيف يمكن لهذا الشعب أن يضحى بإنسان (أطفال) كقرابين؟"[٤٥].

إن هذا المثال، فى الثقافة الإغريقية، يبدو كالضباب ويشير إلى ذكرى "أورست" الذى كاد أن يكون ضحية وقربانا آدميا عنـــدما التقـــى بـــشقيقته "أوجيني" والتى نجت بدورها من التضحية بها فى طقـــوس مماثلـــة والتـــى أصبحت فيما بعد كاهنة لدى الإلهة "أرتيميس" التى يـــتم التـــضحية أمامهـــا بالأجانب الذين يمرون بالبلاد كقرابين. ولدينا هنا أسباب وجيهة تجعلنا نعتقد أن الاتهام الموجه لليهود بأنهم يقدمون البشر كقرابين، وهو الاتهـــام الـــذى روّجه فيما بعد "آبيون"، قد تم صياغته على نموذج هذا المثال القديم مثله مثل نموذج "بوزيريس" والهدف منه هو التضحية قربانا سنويا برحالة أجنبى يمر بالبلاد وأن أمكن يكون إغريقيا. وطبقا لـــ" انيوكوس أبيفان" فإنه عند دخوله معبد أورشليم قد عثر على إغريقى محبوس بداخلـــه ولكنـــه كـــان يحظـــى بالرعاية والعناية وممدد على مائدة عليها أطعمة، وكما يبدو كـــان يتغـــذّى بكثرة انتظارا للتضحية به بوصفه قربانا محتملا.

ويبدو أن البرنامج كان بالتحديد شعيرة سنوية للتضحية بأجنبى قربانا. ومن الواضح أن مراسم التضحية كانت ستتم فى الغابة حيث يُعامل الجثمان



طبقا لتقاليد محددة، فبعد أن يتذوق العاملون على التضحية الأحشاء يلقــون بقية الجثمان فى حفرة [٤٦]. وهذه الموازاة مع "هيــراكلاس" و"بــوزيريس" تفرض نفسها بصفة خاصة مثلما يذكرنا بذلك الكاتب "فرانسوا هارتوج" حيث يقول: " لقد اندلعت ثورة "هيراكلاس" عندما أيقن أنه ليس بطل الحفل ولكنــه الضحية المقرر تقديمها قربانا، وربما يكون الاحتفال بالتتويج غير واضــح وغامض، ولكن ما إن بدأت مراسم "تقديم القربان "حتى انزاح الغموض"[٤٧]. تمامًا مثلما زال الغموض فيما يتعلق بالإغريقى الذى كان مخبوسا فى معبــد أورشليم. ويمكن أن نستمر فى هذا الاتجاه ونجد فى تصرفات بعض القبائل الجرمانية التى وصفها "تاسيت" لاسترسالا لهذه الروايات التى ذكرناها: "لقد كان حبس الآلهة بين الجدران أو تصويرهم فى تماثيل ذات شكل بشرى يبدو غير لائق فى نظرهم بعظمة سكان السماء، لذا كانوا يخصصون لهم غابات كبيرة وصغيرة ويطلقون أسماء آلهة على هذه الحقيقة الغامضة التى يرونها فقط من خلال تدينهم."[٤٨] ويبدو أن هذا الاحترام المبالغ فيه للآلهة قد أثــار إعجاب "تاسيت" ولكن يجب ألا ننسى أنه فى المقطع السابق نفسه قــد ذكــر بشيء من الاشمئزار ممارسة هذه القبائل لتقليد تقــديم إنــسان قربانــا وأن تصرفاتهم التعبدية قد استحقتا لهم." وبدون شك هذه مصادفة غريبة للجمــع من جديد بين إله بدون صورة والغابة والتضحية بإنسان قربانا. وتستحق هذه الظاهرة التى نطلق عليها أسطورة/ تعقيب أو "أسطورة / جدال" ذات الصيغ والروايات التى تتعاقب وتجيب على بعضها، تستحق منا مزيدًا من الاهتمام المتواصل والجاد بدلا من مجرد ذكرها بروح الفروســية[٤٩]. إن النقاشـــات المملة حول "إيوه" و"إبافوس" وكذلك عن "هيراكلاس" و"بوزيريس" تبدو كأنها عرض لجدال عبر الثقافات فى الخيال الإغريقى، والمحور الأساسى له هــو منابع الحضارة وعلاقات القوى والسلطة.



ويمكننا، ابتداء من مثل هذه الصيغ والروايات عن أشياء تتكون منها عناصر تفكير للمقارنة، أن ندرس ونحلل داخل الروايات الإغريقية المكتوبة بالفعل باللغة اليونانية ولكنها تتطلب بدون شك معرفة الثقافات غير الإغريقية (خاصة بعض النصوص المصرية)، أنماط النظرة المتبادلة بين الإغريق وغير الإغريق. والمثال المفضل الذى سنركز عليه اهتمامنا سيكون، من وجهة النظر هذه، شخصية موسى. وبالطبع هذا الملف جاء بعد عصر "هيرودوت" ولكنه ينماز بأنه تاريخى وبكل تأكيد عبر عدة الثقافات. ولكن قبل أن نطرح السياق الذى تكونت بداخله، بعد موت الإسكندر الأكبر بقليل، روايات متعددة عن موسى مشتقة من آفاق ثقافية مختلفة والتى تتجاوب مع بعضها بعضًا، يجب علينا أن نذكّر بأن مصر التى كتب عنها المؤرخ والرحالة "هيرودوت" وأكد أن بها "تابوهات" أى محرمات غذائية عند أتباع "بيتاغورث" و"اورفيك" و"باكوس" (الجزء الثانى، ص ٨١) هى نفسها مصر التى تحرّم أكل لحم الخنزير، حسب قوله (الجزء الثانى، ص. ٤٧) وهى نفسها البلد التى ابتدعت الختان (الجزء الثانى، ص. ١٠٤).

يمكن أن نقول إذن إن الطريق كان ممهدا، بفضل مثل هذه الملاحظات والتكهنات، لميلاد مثلث لاهوتى أساسى عند ظهور اليهودية فى مجال الوعى الإغريقى بعد "هيرودوت" بمائة وخمسين عاما"[٥٠] أن شخصية "هيرودوت" ستكون هى المدخل والمرجعية لكل ما سيأتى ذكره. وابتداء من عهد البطالسة فى الإسكندرية بالطبع، ستعد مصر وبلاد الإغريق ومملكة يهوذا كيانات لاهوتية متضافرة. إن المقارنة التعارضية بين تجسيم الآلهة فى



الديانة الإغريقية والوثنية عند المصريين ورفض التصوير في اليهودية التوحيدية كانت مبرمجة تقريبًا، كما أن الأطر النظرية الضرورية لنشأة تفكير عن "مقارنة الأديان" يرتكز على الاختلاف والمفارقات المطبعية كانت موجودة منذ عصر "هيرودوت". وفى الواقع لم يكن ينقصنا حتى يأخذ هذا التفكير مجراه الذى يؤدى إلى تاريخ الأديان سوى عنصر جديد محدد وهو أن يكون لدى الإغريق وعى بما أطلق عليه "جان أسمان" تسمية "الملاحظة الفوسيفسائية" أو الثورة التوحيدية؛ أى: انبعاث عنيف لنوع من الديانة المضادة التى لا تقهر والتى تتعارض مع الطابع، القابل للترجمة بشدة، للديانات الوثنية القديمة(٥١).

أما المثلث اللاهوتى الذى سنتحدث عنه فيما بعد، فقد ظهر منذ الوصف الذى كتبه "تيوفراست" وهو معاصر "أرسطو"، عن مراسم التضحية عند سكان مملكة يهوذا(٥٢). وهو أقدم مثال معروف عن النظرة الإغريقية الموجهة عمدا نحو "شعب الشام". وهذه النظرة فيها مقارنة دقيقة بين ما يظن رؤيته فى المعلومات الموجودة عند أهل مملكة يهوذا وبما يتخيله عن العادات المصرية، يقول تيوفراست:

" صحيح أن "أهل مملكة يهوذا" من بين "أهالى الشام" يضحون حتى الآن بالحيوانات قرابين طبقا لأسلوب فى التضحية يرجع إلى المصدر الأول. ولكن إذا أمرنا أحدهم نقدم قربانًا بأسلوبهم نفسه فسوف نمتنع عن ذلك، وهم لا يأكلون من الحيوان الذى ذبحوه وقدموه قربانا بل إنهم يحرقونه تمامًا أثناء الليل بعد أن يسكبوا عليه كثيرًا من العسل والنبيذ، وهم يسارعون بإنهاء مراسم التضحية حتى لا يراهم "الذي" يرى كل شىء ويصبح شاهدا على هذا الفعل الشنيع. وعندما يفعلون ذلك يصومون طيلة



النهار وأثناء ذلك النهار الذى يصومون فيه يناقشون خلاله قضايا لاهوتية؛ لأن هذا يدخل فى إطار فلسفتهم.[٥٣]

أما أثناء الليل فإنهم يرقبون النجوم ويناجونها وكأنهم يتوجهون بصلوات إلى آلهة. وهم أول من ذبح حيوانات ضحية من بين حيواناتهم أو من حيوانات أخرى، وتصرفاتهم هذه لم تكن إلا للضرورة وليس لرغبتهم فى ذلك، ولعل الدرس الذى يوصف بالثراء فى هذا الشأن هو الدرس المأخوذ عن ملاحظة الشعب الأكثر حكمة فى العالم وهو الشعب المصرى، إن المصريين لا يقتلون أبدا حيوانًا واحدًا من حيواناتهم بل يجعلون آلهتهم على صورة هذه الحيوانات لأنهم يعدون الحيوانات أقرباء للآلهة وللإنسان ومخصصة لهم".

إن الذى ذكر فى هذا المقطع عن "الهولوكست" أى حرق الجثمان، هذا الإجراء الذى يتم فيه حرق الضحية تماما، يشبه فى جزء منه "أولاه" المشروحة فى الكتاب المقدس "ليفيتيك" (التوراة)[٥٤]. ولكن سكب العسل والنبيذ على الضحية هو الذى يضايق قليلا. وطبقا لـ "بلوتارك" فى كتاب "آراء حول المائدة"، فإن العسل والنبيذ لدى اليهود يتعارضان مع بعضهما وذلك تطبيقا لما هو مذكور فى "ليفيتيك"(التوراة)[٥٥] ولكن فى الواقع فهناك أربعة قرون فرق فى الزمن بين "تيوفراست"، وهو الشاهد الأول المعروف الذى كتب عن ذلك فى عام ٣٠٠ قبل الميلاد تقريبا، وبين "بلوتارك" الذى ولد فى عام ٤٥ ميلادية، وبالطبع كان من الضرورى مرور بعض الوقت حتى يستطيع الإغريق أن يستوعبوا بدقة أكثر الممارسات والتقاليد اليهودية، وما يجب أن نشير إليه هنا هو أن هذا الوصف المذكور هو من وجهة النظر الإغريقية وأننا أمام سيناريو لمراسم التضحية الكاملة ومن ثم تشمل القضاء التام على الضحية القربان، وقليلا ما نجد "الهولوكست" مذكورا تحت هذا المسمى فى اللغة اليونانية القديمة[٥٦]، وهو يرتبط بأسلوب خاص لممارسة



نوع من الشعائر يسمى صيغة الفعل اليونانى "كتاجيزاين" ومعناه القضاء التام بالحرق الكامل لقربان نباتى أو حيوانى، وتتم هذه الشعيرة غالبا بعد انتصار أو بعد حالة وفاة، وهى شعيرة ذات طابع جنائزى إن لم يكن استغفاريًا(٥٧).

ونجد فى الوصف الذى قدمه "تيوفراست" أن الأمر يرتبط بمراسم تضحية بدون مقاسمة من أحد، دون أن يكون هناك جزء مخصص للعاملين على تنفيذ الشعيرة ولا للمجموعة الدينية الطالبة لتطبيق هذه الشعيرة، أما الوجبة، إذا كانت هناك وجبة، فهى وجبة للإله وحده، وهذه صيغة خاصة بالنباتية الكاملة، أى طريقة متشددة لرفض تناول اللحم، وفى جميع الأحوال، أليس هذا نموذجًا للتحفظ على أكل لحم الضحية وكذلك شهادة على الشعيرة الخاصة بانتقاد تقديم ضحية ملطخة بالدماء (حيث يتم اقتسام لحوم الحيوان بين الآلهة والبشر)، وأن هذا النص لـ"تيوفراست" قد وصل إلينا عن طريق "بورفير" وكذلك بمعرفة "أوزاب"؟ وطبقا لـ"تيوفراست" فإن أهل مملكة يهوذا هم أول من طبّقوا تقديم ضحية ملطخة بالدماء كقربان. إن الأمر يرتبط هنا بهذا التقليد أى أول تضحية من هذا النوع مع ملاحظة الاشمئزاز الذى تثيره عند القائمين على تنفيذها والذين كانوا مضطرين إلى تطبيقها رغما عنهم لأسباب لم يتم ذكرها للأسف. وبما أن الأمر يرتبط أيضا عند "تيوفراست" ببداية تقديم إنسان كضحية وقربان فيمكننا أن نتساءل إذا لم يكن ما أمامنا هو مجرد ذكرى مشوهة من الثقافة الدينية الإبراهيمية المتعلقة بالتضحية بإسحاق (تقييد إسحاق)(٥٨).

ولقد قدم "تيوفراست" هذا الوصف للهولوكست بوصفه جزءًا أساسيًا من ملف ضخم عن مصادر الغذاء باللحوم وذلك فى بحثه بعنوان "عن الشفقة" والذى لم يصل إلينا منه سوى بعض الفصول. وطبقًا لـ" تيوفراست" فهناك تاريخ طويل أو بالأحرى ما قبل التاريخ للتضحية الملطخة بالدماء،



تاريخ له طابع تعبدى نجد تطوره الزمنى ومختلف مراحله محفوظة فى ذاكرة الشعوب البربرية (الأجنبية)، وهى لا تزال مقروءة بشرط الوصول إليها. والمرحلة الأولية لهذا التطور، وهى الأقدم، تتماز بالموقف المصرى الذى من المفترض أنه يحرّم تمامًا أكل اللحوم ولا يتضمن سوى الضحية أو القرابين النباتية.[٥٩] أما المرحلة الثانية فتتمثل بالتحديد فى ظهور التضحية اليهودية الخاصة بالهولوكست، والتى ظهر خلالها التضحية بالحيوان أو بالإنسان ولكن دون أن يأكل القائمون على تطبيقها من لحم الضحية. أما المرحلة الثالثة فقد تمت فى قبرص ويتم خلالها التضحية بحيوان يأكل منه البشر وليس فقط الآلهة على نموذج "التوستا" اليونانية[٦٠].

وقد لاحظ "جاكوب برنايز"[٦١] أن "تيوفراست" يؤيد الفكرة التى يبدو أنها رسخت عند معظم المثقفين الإغريق الذين اهتموا باليهود والتى تقول: إن اليهود يمثلون طبقة الفلاسفة من الشام، مثلما يمثل البراهمة طبقة الفلاسفة الهنود، ونجد بالفعل الفكرة نفسها لدى كاتبين آخرين معاصرين لـ "تيوفراست" "قريبين منه وهما "كليارك دى سولس" و"ميجاستان"، أما "فلافيوس جوزيف " فإنه يذكر نصا لـ"كليارك" حيث يظهر فيه "أرسطو" وهو يحكى لقاءه مع أحد الحكماء :

"كان هذا الرجل يهوديا وينحدر من منطقة كوليه فى سوريا، واليهود ينحدرون من الفلاسفة الهنود، ويقال: إنهم فى الهند يطلقون على الفلاسفة تسمية "كالونوى" بينما فى سوريا يسمونهم اليهود، على اسم بلدهم؛ لأن البلد الذى يعيشون فيه اسمه مملكة يهوذا، أما اسم مدينتهم فهو غريب جدا إنهم يطلقون عليها اسم "جيروزاليم"، وهذا الرجل إذن الذى كان يرحب بضيافته كثير من الناس والذى كان يأتى من الداخل نحو شاطئ البحر هو إغريقى ليس إغريقى اللغة فحسب، ولكن أيضا إغريقى الروح، وعندما كنت أقيم فى آسيا كان يتردد على الأماكن نفسها التى أتردد عليها فارتبط بى وببعض الرجال الآخرين المهتمين بالدراسة والعلم



ليختبر مدى تبحرنا فى العلم. وبما أنه كان قد تعامل مع كثير من المثقفين ذوى العلم فقد كان يزودنا بعلمه.

تلك أقوال "أرسطو" فى كتابه "كليارك"، كما أضاف أيضا أن هذا الرجل اليهودى كان يتسم بقوة الروح وبالاعتدال فى أسلوب حياته، ويمكن أن نعرف مزيدًا من المعلومات فى ذلك الكتاب (عن أحلام كليارك)، أما بالنسبة لى فإننى أكتفى بهذا القدر ولا أريد أن أذكر أكثر مما يجب" (٦٢).

أما "ميجاستان" فقد كتب بعد ذلك بعشر أو عشرين سنة يقول: "إن جميع الآراء عن الطبيعة التى عبر عنها القدماء نجدها عند الفلاسفة الأجانب غير الإغريق، بعضها عند البراهمان فى الهند والبعض الآخر فى سوريا عند الذين يطلق عليهم "اليهود"(٦٣)، ونلاحظ أنه من هذا المنظور أى من منظور أقدم وجهة نظر إغريقية عن اليهود، فإن ما يكون مملكة يهوذا ليس منطقة جغرافية بالطبع فحسب ولكن أيضا أسلوب حياة أو فلسفة، إن أهل مملكة يهوذا هم من سكان سوريا وقد انسحبوا واستقروا فى المكان الذى يُوجَدُون به لممارسة الفلسفة.



الهوامش

---

(١) إليان، عن طبيعة الحيوانات ١٠، ٢٨ وإليان على اتفاق مع أبيون فيما يتعلق بمصر (أ. زوكر، إليان وشخصية الحيوانات"، الكتاب ١ إلى ٩، باريس، ٢٠٠١ (دائرة الكتب، ص ١٧)

(٢) سيشيرون، الجمهورية ٣، ١٤ و عن الكتب ٢، ٢٦ انظر أيضا سترابون ١٥، ٣ و١٣ــ٢٠

(٣) انظر إنفرا ص ١٨٠ والملاحظة رقم ٢٢٢

(٤) عن الملوك الأربعة لروما انظر ج. ديموزيل، أسطورة وملحمة، ١، ص ٢٦١ إلى ٢٨٤

(٥) فلافيوس جوزيف، ضد أبيون ٢، ٣٩ (ترجمة ل. بلوم، كوف. انظر أيضا فيلون السكندرى، حياة موسى ٢، ٢٠ــ٢٣

(٦) أوفيد، فن الحب ١، ٧٥ و ١، ٤١٥ وأيضًا " علاجارات الحب". انظر هوراس، انتقادات ١، ٩، ٦٠ وهذا الاهتمام وهذه المعرفة ببعض العادات والتقاليد الغذائية في اليهودية كانت نسبية نوعا ما بالنظر إلى الخطأ الذي وقع فيه بلين القديم (٣١، ٩٥). انظر ج. أندريه، الغذاء وفن الطهي في روما، ص ١٩٧ والذي يذكر فيه ما تضمنه القاموس الغذائي اللاتيني بشأن مراعاة الشعائر اليهودية خاصة أكل السمك بدون قشرة وهو عكس ما ذكر في التوراة ١٠، ١٠.

(٧) ترتليان، إلى الأمم ١ ،١٣ (ترجمة أزشنيدر، الكتاب الأول، المعهد السويسري، روما، ١٩٦٨)

(٨) سيناك، خطابات ١٠٨، ٢٢

(٩) انظر تاسيت، الوقائع ١١، ٨٥ و سيوتون، حياة تيبار، ٣٦



(١٠) سيوتون، حياة أغسطس ٩٣، وأشكر الزميلة فرانشسكا بريسندي التي دلتني على هذه الواقعة

(١١) سيناك كما ذكره أوغسطين، مدينة الآلهة، ٤ ،١١

(١٢) أ. ويل و س. اوريو، "الدعوة اليهودية؟، تاريخ غلطة "، انظر أيضا ب. شافر " الخوف من اليهودية مواقف من اليهود في العالم القديم " ص ١٠٦ إلى ١١٨

(١٣) انظر ر. توركان، سيناك والأديان الشرقية، ص ٢١ إلى ٢٤الذي يلاحظ تعقيد هذا الحكم

(١٤) ف. بريسندي، الأسباب المتعددة المقاسات: ملاحظات على " فاستس" أوفيد

(١٥) انظر جون شييد، الديانة الرومانية والروحانية

(١٦) عن القديس٢، ٣٦ (٧٦)

(١٧) كما ذكره أوريجان، ضد سالز ٥، ٢٥ (ترجمة م. بوريه)

(١٨) المصدر السابق ٥، ٤١ (ترجمة م. بوريه)

(١٩) المصدر السابق ٥، ٢٦ (ترجمة م. بوريه)

(٢٠) عن أسلوب التفسير "انتربريتاسيو" توجد قائمة بالمصادر ممتازة في كتاب البير دي يونج، التراث الثقافي عن السحر ص ٢٩ إلى ٦٤

(٢١) انظر جيوفينال، انتقادات ٣،٦٢ تعليق ر. توركان انظر ر. توركان، الأديان الشرقية في العالم الروماني، ص ١٢٩ الى١٩١

(٢٢) استخدم تاسيت نفس الكلمة بنفس المعنى في "جيرمانيا" ٤٣، ٤و٥

(٢٣) انظر على الأخص مجازات تاريخية وحقائق أسطورية وكذلك "جزر في التاريخ". وقد أبدت الزميلة فرانشسكا بريسندي ملاحظة عن العلاقة بين الأسطورة والتفسير العلمي وفتحت الطريق لمزيد من البحث.

(٢٤) هذا الصراع بين الأسطورة والتاريخ قد ذكره إيلياد وكذلك ليفي شتراوس وبصورة أخرى م. جوشيه. وكذلك ف. بورجوه " الأسطورة عبر التاريخ: الرسم الأولي



الروماني "، ص ١٠٤ إلى ١٠٦. انظر أيضا "عند إلياد" أسطورة وتـاريخ تعليقـات طالب في دراسات تاريخ الأديان". وهناك عدة بحوث ودراسات عـن نظريـة هـذا المؤرخ الكبير نذكر منها الملفات التي قام بتحليلها الباحث أ. لينيال لافاستين، إليـاد، اليونسكو : نسيان الفاشية، ص ١٦٥ إلى ٢٣٤

(٢٥) المصدر المصري لخطاب أورفيه، الذي لم يعترف به هيـرودوت، سـوف يـتم الاعتراف به خاصة فيما يتعلق "بالخطاب المقدس" الذي تم تقديمه في الأدب اليهودي الإغريقي كرمز مصري المصدر: وكذلك وصية أورفيه التي سوف نقوم بتحليلها في الصفحات التالية. انظر أيضا إنفرا، ص ١٣٩ إلى ١٤٠

(٢٦) د. ساباتوشي الحكمة اليونانية وأيضًا م. ديتيان، ديونيـزوس المطلوب قتلـه، ص ١٦٣ إلى ٢٠٧

(٢٧) بلوتارك، مأدبة الحكماء السبعة ١٦، ١٥٩ ب (ترجمة كوف)

(٢٨) بلوتارك باللغة الفرنسية" أكل اللحم وبحث عن الحيوانات (ترجمة إيموت ومقدمـة مـن سارج مارجل، باريس ٢٠٠٢. انظر أيضًا ف. بورجوه " أفكار إغريقية عن الممنوعـات الغذائية بين مصر وجيروزاليم)، خاصة فيما يرتبط بأكل الـسمك وعـن الممنوعـات الغذائية .

(٢٩) الخطاب الخاص بتحريم أكل الفول معقد جدا. وقد أوضح كل من ديوجان ليارسـه وأوليو جيله الآتي: "قال أرسطو إن بيتاغورث حرم الفول لأن حباته تشبه الخواصي أو لأنها تشبه أبواب الجحيم؛ ولأن هذه الأبواب ليس لها مفاصل أو أيضا لأنها تشبه طبيعة الكون أو لأنها أيضا رمز لدولة الأقلية. وأيضا لأن حبات الفول كانت تستخدم في إجراء القرعة انظر بهذا الشأن (ديوجان ليارسه، حياة وعقائد الفلاسفة الكبار ٨، ٣٤ (ترجمة ر. جوناي). انظر أيضا اوليو جيله، ليالي إثينية ٧، ١٠. انظر بورفير (حياة بيتاغورث٤٤) والذي يذكر بالتفصيل: "وطبقا لما يقال فقد تم تحريمها، حبـات الفول، لهذا السبب: في بداية الخليقة عندما كان كل شيء في فوضى حينمـا كانـت كثير من الحبوب مجتمعة ويتم زرعها في الأرض وكانت تتعفن فوق بعضها ولكـن فيما بعد تم الفصل بين الحيوانات التي تولد والنباتات التي تنمو معا ومن هنا تكـون الإنسان وحبات الفول من نفس العفونة. وقد جاء بأدلة لا يستهان بها فيقول: امـضغ حبة فول بعد أن تكسرها بأسنانك، ثم اعرضها بعد ذلك علي أشعة الشمس واتركهـا



بعض الوقت ثم ابتعد عنها وعد إليها بعد فترة فسوف تشم رائحتها التي تشبه رائحة المني البشري. وتجربة أخرى عندما تنبت حبة الفول تصبح لها زهرة صغيرة فخذ جزءًا من هذه الزهرة السوداء وضعها في وعاء من الطين، ثم أحكم إغلاق الوعاء وادفنه تحت الأرض، واتركه ٩٠ يوما ثم بعد ذلك أخرجه من مدفنه وانزع الغطاء فسوف تجد بدلا من حبة الفول رأس جنين صغيرة مخلقة أو جسم صغير على شكل فرج المرأة (ترجمة كوف). كما أن مصر التي انتشر فيها المحرمات الغذائية تطبيقا **لأوامر بيتاغورث وأورفيه وباكوس نجدها أيضا عند هيرودوت فهي مصر التي** تحرم أكل الخنزير هي أيضا أرض الختان. وفيما يتعلق بتحريم الخنزير فإن هيرودوت (٢، ٤٧) يدعي أنه إذا مس أحد المصريين هذا الحيوان فإنه يرمي نفسه في النهر (النيل أو الترعة) ليتطهر من هذا الدنس. وهذا الخوف من لمس الخنزير **وليس فقط من أكل لحمه تشبه الخوف من الاقتراب من الفول عند بيتاغورث وهناك** حكاية تقليدية عن أتباع بيتاغورث الذين تم محاصرتهم ولكنهم فضلوا عدم الهرب والموت بدلا من اختراق حقل به نباتات من الفول (جامبليك، حياة بيتاغورث ١٩١). انظر أيضا ديوجان ليرسه، بيتاغورث ٣٩). وطبقا لهيرودوت فإن المصريين مثل أتباع بيتاغورث كانوا يخشون هم أيضا حبات الفول في حين لم يكن الفول مزروعا في أراضيهم فيما عدا الفول الوحشي:" المصريون لا يزرعون أبدا الفول في أراضيهم وإذا نبت الفول لديهم فإنهم لا يأكلونه والكهان لا يستطيعون حتى النظر إليه لأن هذا النبات غير طاهر في نظرهم " (ترجمة أز بارجيه).

(٣٠) أوربيد ٤٧٥ نوك، عند بورفير " عن الطهارة والتعفف ٤ " (ترجمة م. باتيبون، أز ف. سيجوند و ل. بريسون (كوف).

(٣١) انظر براك" مشكلة الإفرازات الليلية في سوريا المسيحية الأولية ومصر وجول "، انظر أيضا م. بروتيوس و ج. شفارتز الطهارة والقدسية ميراث الليفيتيكوس ـ ص ١٧.

(٣٢) بورفير، عن التعفف ٤، ٣، ٥ .

(٣٣) كما نعلم فقد توقف عند هذه النقطة كل من أفلاطون (القوانين ١٢، ٩٥٠) وبلوتارك (ليكورج ٢٧، ٦ إلى ٩) .



(٣٤) بورفير، عن التعفف ٤، ٦ ــ٨ (ترجمة م. باتييون، أز ف. سيجوند و ل. بريسون (كوف) .

(٣٥) بلوتارك، إيزيس وأوزوريس ٧، ٣٥٢ (ترجمة س. فروادوفون، كوف) وهذا يجب أن يندرج داخل أسطورة إيزيس وأوزوريس: تيفون الذي يخرج للصيد ليلا في ضوء القمر فيجد الصندوق الذي وضع فيه جثمان الإله، يقوم بتقطيع أوزوريس إلى ١٤ جزءا فيما عدا عضو الذكورة الذي يبتلعه ليبيدوت، السمك المتوحش، الذي يصبح أفظع الأسماك. إيزيس تضع عضو مزيف بدلا من العضو المفقود. نلاحظ أن أسطورة أوزوريس، معروضة عند بلوتارك طبقا للفكرة الإغريقية.

(٣٦) هيرودوت، ١، ١، ١ (ترجمة ف. بورجوه).

(٣٧) المصدر نفسه، ١، ٢، ١.

(٣٨) عن "إيوه" وتطور الأسطورة عبر الأجيال، انظر س. كالام، شعرية الأساطير في اليونان القديم، ص ١١٧ إلى ١٤٤. انظر أيضا ج. م. دافيسون " الأسطورة وحدودها ". وفي كتاب بيير شوفان " علم الأساطير الإغريقية، ص ٨٩ والملاحظة رقم ٢٩، نجد أن " إيوه " هو الوجة الثالث للرحالة الثلاثة المنفردين الذين ساعدوا مؤلفي الموروثات الثقافية والأساطير على تقديم لوحة شاملة للعالم مثلما كانوا يرونه: والرحالة الثلاثة هم إيوه وبارسيه وهيراكلاس الذين تجولوا في العالم حتى وصلوا إلى المناطق البعيدة جدا ". ويلاحظ شوفان أن هناك فرقا كبيرًا بين هذه الرحلات الفردية وبين الرحلات الجماعية مثل حملة توازون أو حرب طروادة.

(٣٩) هيرودوت ٢، ١١٩ (ترجمة ف. بورجوه) .

(٤٠) لمزيد من المعلومات ولتحليل أكثر عمقا انظر آلان بالابريجا، مؤلفات هومير، ص ٥٣ إلى ٦٧ (مقدمة مصرية : الفرعون وهيلينا الجميلة) .

(٤١) هيرودوت ٢، ١١٩ (ترجمة أ. برجيه) .

(٤٢) أفلاطون، فيدرا ٢٤٢ــ وانظر أيضا الجمهورية ٥٨٦ ب٢٤٤ .

(٤٣) خلاصة كتاب ر. كانيخت، أوريبيد وهيلينا، هايدلبرج، ١٩٦٩ والجزء ١، ص ٤١ إلى ٤٨ وأيضا آلان بالابريجا، مؤلفات هومير وانظر أيضا عن حكاية هيلينا عند



هيرودوت كتاب كالَام، شعرية الأساطير في اليونان القديم، ص ١٤٦ إلى ١٥٦. وعن أهمية المرجعية المصرية عند هيرودوت انظر إيان س. موييير هيرودوت والسراب المصري: التسلسل الأسري للكهان في طيبة (بالإنجليزية)

(٤٤) أبولودور، المكتبة ٢، ٥، ٢، وانظر أيضًا فيريسيد ٣ ف ١٧ والمكتبة ٢، ٥، ٢. انظر أوفيد " فن الحب" ١، ٦٤٧_٦٤٢ وأيضا هيجن الحكاية ٥٦. ولمزيد من المعلومات عن فن الأيقونات انظر لورانس وج. دوران و ف. ليزارج " الموت أمام الهيكل"، ص٨٥ إلى ٩١. والملف الكامل عن الأيقونات عند ب.فاسونيا " هدية النيل " ص.١٨٣ إلى ٢١٥

(٤٥) هيرودوت ٢، ٤٥ (ترجمة أ.برجيه) مع ملاحظة أن الرابط بين بوزوريس ومينيلاس قام بنسجه ايزوقراط؛ لأنه استخدم في مديحه لبوزيريس نفس أساليب الأدب المعاكس في حكاية هيلينا والذي استخدمه أيضًا ستيوشور وجورجياس (وهو أيضًا مدح هيلينا). عن الخلفية المصرية اقرأ ج. يويوت " هيرا من هليوبوليس والقربان البشرى "

(٤٦) فلافيوس جوزيف، ضد أبيون ٢، ٨، ٩١_٩٦، والنص محفوظ باللغة اللاتينية. والواقعة بشأن حدوث الشعيرة في مكان منعزل (الغابة) وإن جزءًا فقط من جسد الضحية "الأحشاء" (فيسيرا أو لحم الضحية باللاتينية) هي فقط التي يتم أكلها كل هذا يستبعد مرجعية التضحية بالحريق (هولوكست) في معبد جيروزاليم، طبقا لرواية تيوفراست (عن التقوى، ذكرها بورفير في التعفف ٢، ٢٦. انظر النص كاملا عند إيفرا، ص ٩٨ و٩٩. ومع ذلك فإن هذا القربان في نظر إنسان إغريقي يمكن أن يبدو كتعديل لشعيرة الذئب على جبل ليسيه حيث يقال: إنه تم خلاله تقديم جزء من لحم آدمي مختلطا بوجبة القربان ولكن لم يأكل من هذا اللحم الآدمي سوى واحد فقط من الكهان فأصبح ذئبا، انظر ف. بورجوه " أبحاث عن الإله بان، ص ٤١ إلى ٦٦

(٤٧) ف. هارتوج، مرآة هيرودوت، ص.٢٨٨

(٤٨) تاسيت، جيرمان ٩ (ترجمة ج. بيريه، كوف)

(٤٩) يمكن أن نذهب بعيدا حتى روايات الكاهنة الوثنية وهي حكايات متعددة لأسطورة واحدة مشتركة عند الإغريق واليهود والمسيحيين، انظر سفاميني جاسبار وأيضا



شيراسي كولومبو " الكاهنة الوثنية والنبوءات، ص ٥٠٥ إلى ٥٥٣. وقد أعاد ج. سفاميني نفس النص مرة أخرى.

(٥٠) هناك عدة دراسات وعلى درجة عالية من الجودة عن نظرة الإغريق إلى مصر وأشير هنا إلى دراسة س. فرواد وفون "السراب المصري في الأدب الإغريقي من هومير إلى أرسطو، وأيضا ف. هارتوج "رحلات إلى مصر" في ذاكرة أوليس، ص ٤٩ إلى ٨٦. وهناك نصوص تم تجميعها عند هوبفينر " حكايات تاريخية ودينية عن المصريين ". وبخصوص عبادة الحيوانات انظر ك.سميليك وأ. هيمررجك " آراء عن عبادة الحيوانات عند القدماء كجزء من الثقافة الدينية في مصر. أما أقدم الدراسات والشهادات عن النظرة الإغريقية على دين اليهود فهي مؤلفات هيكاتيه دابدار وميجاستان وكذلك عند تيوفراست وكليارك دي سولاس وهما من أتباع أرسطو وهو نفسه كان مدرس الإسكندر.. انظر أيضًا أ. مومو جليانو، حكم أجنبية، ص. ٩٦ إلى ٩٨ ونجد النص عند ريناك "نصوص مؤلفين من الإغريق وروما عن اليهودية وكذلك عند م. ستيرن " مؤلفون من الإغريق والرومان عن اليهود واليهودية (باللغة الإنجليزية).

(٥١) ج. اسمان، موسى المصري، ص ١٧ إلى ٢٤ وسوف نقوم بتعديل في موقف اسمان : إنفرا، ص ٢٤٩ والملاحظة رقم ٤٠

(٥٢) تيوفراست، عن التقوى وقد ذكره بورفير، عن التعفف ٢، ٢٦ ثم سيذكر أوزيب بورفير بدوره في الإعداد الإنجليلي ٩، ٣. والنص كما هو موجود في وثائق أوزيب أفضل من وثائق بورفير. والمشكلة ليست في النصوص نفسها ولكن المشكلة فيما نسبه تيوفراست لليهود من ممارسات ومعتقدات. وألفت النظر هنا إلى أن كل من برنايز وستيرن لم يرفضا شهادة تيوفراست ولقد ذكرته هنا في ترجمة كوف بعد تعديلات طفيفة جدًا.

(٥٣) تيوفراست، المصدر السابق، والفعل اللاتيني الذي استخدمه "لالين" معناه يتناول وهو المعنى نفسه الموجود في السباعية.

(٥٤) انظر ليفيتيك ٦، ٢ـ٦ ترجمة التوراة من جيروزاليم " هذه هي شعيرة الهولوكست: إنه الهولوكست الموجود في محرقة الهيكل ويظل يحترق طوال الليل حتى الصباح حتى تلتهمه نار الهيكل تماما. وسوف يرتدي الكاهن قميصا من الكتان وسروالا من الكتان



يغطي جسمه ثم يقوم بأخذ الرماد المتبقي من الهولوكست المحروق في الهيكل ويضع الرماد بجوار الهيكل. ثم يخلع ملابسه ويضع بدلا منها ملابس أخرى ثم ينقل الرماد خارج المعبد في مكان طاهر ولكن تظل النار في الهيكل والتي أكلت الهولوكست مشتعلة وكل صباح يضيف لها الكاهن خشبا لتظل مشتعلة وسوف يضع فيها هولوكست ويضيف عليها الدهون الناتجة عن المراسم وتظل النار مشتعلة بصفة دائمة في الهيكل ولا تطفأ أبدًا ". انظر أيضا ليفتيك ١، ١ وبقية النص :" في هذا القربان يتم حرق الهولوكست الضحية تماما في الهيكل ويتصاعد منها الدخان" اولاه" باللغة العبرية والكلمة ترجمت إلى اليونانية بـ " هولوكست " ومعناها يتصاعد. ونحن نتساءل إذا كانت هذه الترجمة إلى اليونانية جعلت المعنى " يحترق تماما" وهذا المعنى يبتعد بالكلمة بعيدا عن المعنى طبقا لعلم المشتقات. انظر أيضا فلافيوس جوزيف، الآثار اليهودية ٣، ٢٢٤ـ ٢٢٥ (ترجمة أزنودت) :" هناك نوعان من الاحتفالات : الأولى يحتفل بها الخاصة والثانية يحتفل بها العامة. في الاحتفالات الأولى يتم حرق الضحية تماما ومن هنا جاءت التسمية هولوكست. أما الاحتفالات الثانية فهى تهدف إلى الحصول على العفو لصالح الذين قاموا بها. سأبدأ بتوضيح الاحتفالات الأولى. عندما يقدم أحد من الخاصة قربانا أي هولوكست فإنه يقدم بقرة أو حمل أو معزة والأخيران يكون عمرهما سنة ولكن البقرة يمكن أن تكون أكبر سنا وجميع الحيوانات المقدمة تكون من الذكور، وبعد ذبحها يقوم الكهان برش الدم على جوانب الهيكل وبعد أن يتم تنظيفها يتم تقطيع أجزاءها وتدهن بالملح ثم تقذف في النار حتى تحترق في الهيكل الموجود به أخشاب ونار مشتعلة. يتم تنظيف أحشاء الضحية وأرجلها قبل قذفها في النار المشتعلة لتحترق مع باقي الأجزاء ويقوم الكهان بنزع الجلد. وهذا هو قربان الهولوكست. أما في الاحتفالات الثانية للعامة فيتم التضحية بالحيوانات أنفسها التي يجب ألا يكون بها عيوب وسنها عام على الأقل ذكورا أو إناثا ويتم رش الدم على الهيكل ويتم وضع الكلي على الهيكل والغشاء التي يغطي الأمعاء أو الدهون التي فوق الأمعاء طبقا للسبعينية وكذلك جميع الدهون والكبد وذيل الحمل. ثم تقدم للكهان هدية وهي الصدر والساق اليمنى. وتستمر الاحتفالات يومين لأكل ما تبقى من لحم الضحية وإذا تبقى شيء يتم حرقه تماما. انظر أيضًا ج. دوريفال "القربان في الترجمة اليونانية للسبعينية"، ص ٧٤ إلى ٧٩.

(٥٥) انظر ليفتيك ٢، ١١ وبلوتارك، مناقشات حول المائدة ٤، ٦، ٢ (٦٧٢ ب)



(٥٦) ج. رودهارت، معلومات أساسية في الفكر الديني، ص ٢٨٧ والذي يرجع إلى كزينوفون، سيروبيدي ٨، ٣، ٢٤ (قربان أيراني تحت قيادة الملائكة)، كزينوفون، أناباظ ٧، ٨، ٤، ٥ (التضحية بالخنازير الصغيرة للإله زيوس). انظر بلوتارك، تحف أخلاقية ٦٩٤ ب وأيضًا هيزيشيوس وأيضا جيل دوريفال.

(٥٧) انظر ج. رلاودهارت، المصدر السابق، ص ٢٣٦ ــ ٢٣٨ والملف الذي أعده جاماسون، ص ١٨ إلى ٢٠

(٥٨) وهذا الطابع السري للشعيرة التي وصفها تيوفراست يمكن أن يكون لها صدى قريب من الشعيرة الخاصة بـ جيدون في كتاب القضاة ٦، ٢٥ (ترجمة دهورم):" في تلك الليلة قال له أيهافيه:" خذ الثور الصغير ملك والدك وكذلك الثور الآخر ذي السنوات السبع، اذهب ودمر الهيكل الخاص ببعل الذي يملكه والدك ومزق التمثال الذي بجواره وبنىٰ هيكلاً آخر لله، وهو ربك، فوق قمة هذا القصر وخذ الثور الثاني وأحرقه كهولوكست فوق الأخشاب المشتعلة من التمثال الذي حطمته ." وهكذا أخذ جيدون عشرة رجال من الخدم ونفذ ما قاله له إيهافيه ولكنه خاف من والده ومن أهل المدينة إن فعل ذلك نهارا فقام بالتنفيذ في الليل.

(٥٩) في مصر اختلفت المراسم الخاصة "بطبيخ القرابين" (ذبح الحيوان وتقطيع أجزائه وتقسيمه) والتي كان الإغريق يعطونها أهمية كبيرة أما المصريون فكانوا يقومون بذلك فوق مائدة أمام الآلهة فيقدمون لها قرابين من النباتات أو أحيانا يقدمون أطباقًا من اللحوم المجهزة سابقًا .

(٦٠) انظر بهذا الشأن الدراسة المهمة التي قام بها د. اوبنك " مصدر التضحية عند الإغريق : الدين عند تيوفراست والتاريخ الثقافي " باللغة الإنجليزية وكذلك انظر ل. برويت زايدمان، تجارة الآلهة، ص ١٩٥ إلى ٢٠٩

(٦١) ستيرن " تيوفراست" ص ١١١ ن الجزء الأول ص ١٠. انظر إنفرا بخصوص برنايز والملاحظة رقم ٢٠

(٦٢) كليارك، عن النوم، المذكور عند فلافيوس جوزيف، ضد أبيون ١، ١٧٩. وترجمة ت. ريناك يقول فيها إن جوزيف يفضل عدم ذكر تفاصيل أكثر لأن اليهودي الذى التقاه أرسطو يمكن أن يكون يهوديًا أنتيه وهو ساحر مبتذل وقد ذكره كليبارك في



البحث نفسه. انظر أيضا هـ. ليفي " أرسطو واليهودي الحكيم". ونذكر هنا أن أرسطو في كتابه " ميتورولوجيك ٣٥٩، ١٦ــ ٢٢ قد ذكر، دون مصادره، أنه سمع عن البحر الميت، هذه البحيرة في فلسطين ذات المياه المالحة جدا لدرجة أن السمك لا يستطيع أن يعيش فيها وإذا تم وضع ملابس متسخة فيها تخرج منها نظيفة.

(٦٣) ميجاستان ٧١٥ ف ٣ وقد ذكره كليمون فس سترونات ١، ١٥، ٧٢، ٥ (ترجمة ريناك، ص ١٣).



موسى

روايات من اليونان ومن روما


مكتبة
الفكر الجديد

المؤرخ (هيكاتيه دابدار): استعمار مملكة يهوذا

يروى المؤرخ الكبير "هيكاتيه دابدار"، فى كتاب خصصه عن مصر، وقد ألفه بعد وفاة الإسكندر الأكبر بقليل، يقول فيه: إن وباء الطاعون قد انتشر فى الماضى فى وادى النيل، وكان الشعب على يقين أن سبب الوباء موجود عند الألهة، وفى الواقع فقد كان أفراد الشعب يعتقدون أن وجود أعداد كبيرة من الأجانب الذين يمارسون مختلف الشعائر والقرابين والتضحية طبقا لثقافات وتقاليد مختلفة، إنما كان ذلك من المحتمل أن يفسد التعبد للآلهة الموروثة عن الأجداد، وقد اتفق الأهالى المصريون على أنه لن يكون هناك حل لهذه الأوبئة إلا بطرد الأجانب. وهذا ما قالوه وما نفذوه بالفعل:

"ويقال: إنه اختير من بين المنفيين أشجع الرجال وأرقاهم وجمعوا فى مجموعات، ثم رُحِّلوا إلى بلاد اليونان وفى أماكن أخرى، تحت قيادة قادة مرموقين وأشهرهم "دانوس" و"كادموس". ولكن معظم الشعب هاجروا إلى البلد التى يطلق عليها حاليا أرض يهوذا، وهى قريبة جدا من مصر ولكنها فى ذلك العهد كانت جرداء تماما، وعلى رأس هذه الجالية كان هناك شخص اسمه موزس ينماز بالحكمة والشجاعة[1] ".

ولقد أخذ موزس زمام السيطرة على هذا البلد حيث أنشأ عدة مدن جديدة وأشهرها حاليًا اسمها "جيروزاليم" (القدس).

ويرتبط الأمر هنا بموسى بالفعل طبقا لهذا النص الإغريقى المشوه، إذن لقد غادر موسى مصر وذهب إلى أرض بكر، وهذا السرد بعيد جدًا عما



جاء فى "التوراة" عن فتح بلاد كنعان والاستيلاء عليها؛ لأن الأمر يرتبط هنا بشخص أسس جالية أو مستعمرة "على الطريقة اليونانية" وهو أسلوب إغريقى تماما، حيث إن الشخص المذكور فى هذا النص يعد بطلا مؤسس بلد جديد ومهيأ لاستقبال ديانة، ولكنه مستعمر من نوع خاص؛ لأنه يقود شعبا بدون بلد وأجنبى بالأساس، ولن يستقبل ديانة، وما سيؤسسه شيء مذهل: سوف يؤسس فى مدينة لم تكن موجودة حتى الآن وهى "جيروزاليم" (القدس)، ديناً توحيديًّا لا يجيز التصوير والتماثيل؛ أى: دين جديد يتعارض فى الوقت نفسه مع الممارسات الدينية المصرية والإغريقية.

"فهو لم يصنع أى صورة للآلهة؛ لأنه مقتنع أن الآلهة ليس لها وجه بشرى فهو يؤمن أن السماء التى تحيط بالأرض هى الإله الوحيد، ملك العالم"[٢].

وفى الوقت نفسه هناك أجانب آخرون مطرودون من مصر يتجهون أيضا إلى بلاد الإغريق، وهم أجداد أهالى المدن الكبرى "أرجوس" فى "بيلوبوناز" و"طيبة"، وهم أيضًا جاءوا معهم بديانات وعبادات وثنية يتوجهون إلى آلهة لها تماثيل: دانوس وكادموس[٣]

	مصر	
بلاد الإغريق (دانوس و كادموس) ←		→ أرض يهوذا (موسى)

نلاحظ أن المؤرخ "هيكاتيه" يذكر فى هذا النص أن المصريين قد أصابتهم نكبة الطاعون، ولقد أرجع الشعب سبب هذه الكارثة إلى وجود أجانب كثيرين فى مصر من أصول مختلفة ولديهم عادات وتقاليد مختلفة فيما يرتبط بالشعائر والطقوس، مما سيؤدى إلى خرق خطير للطقوس الموروثة عبر الأجيال للآلهة المصريين.



ولم يوصف شعب موسى بأنه شرذمة من المصابين بمرض الجذام (كما هو مذكور فى صيغ أخرى للحكاية نفسها)، ولكنه موصوف هنا بأنه يتكوّن من مجموعة هؤلاء الأجانب الذين سيثيرون غضب الآلهة على "المصريين الأصليين"، وهذه المجموعة الدخيلة الكافرة، بعد أن خرجت من مصر، سوف تهرع إلى أرض يهوذا التى لم تكن مسكونة بعد، وهذا التوضيح الأخير الخاص بالاستيلاء على أرض بكر يندرج تحت ما يطلق عليه حكايات الاستعمار، وفى نصوص هذه الحكايات تذكر الأرض البكر المستعمرة على أنها ليست أرضًا جرداء غير مأهولة بالسكان الأصليين فحسب، ولكن يتم التركيز أيضًا على جهل هؤلاء السكان بما هو متعارف عليه كحضارة مثلما يعرفها المستعمرون: خاصة فيما يرتبط بالإغريق من أنها زراعة الأرض ويتوازى معها الطعام المكوَّن من الدقيق وكذلك زراعة الكروم وصناعة النبيذ وشربه.[٤] ويعد تقديم أرض "يهوذا" على أنها أرض غير مسكونة متعارضا مع النص الخاص بفتح أرض كنعان والاستيلاء عليها الذى نقرأه فى التوراة.

وقد يكون مصدر المؤرخ ومرجعيته "هيكاتيه" نصا قديما مختلفا عن النصوص المعتادة لدينا، نصا مكتوبا من "إكلاليركى" ربما أعاد المفسرون الحاليون صياغته فى سيناريو جديد مختلف. وهذا المؤلف الأخير أو هذا الملفق يمكن أن يكون قد عاش فى القرن السادس قبل الميلاد وبدقة أكثر فى إطار إعادة بناء معبد "جيروزاليم" (القدس) (فيما بين ٥٢٠ إلى ٥١٥ ق.م.)، لقد عرض دخول شعب موسى إلى أرض الميعاد دون ذكر التوهان فى الصحراء ودون المرور بوادى الأردن: المسيرة قادتهم رأسا من بحر البوص إلى "جيروزاليم"، هل كان من الممكن لمثل هذه الديانة أن تعيش وتستمر فى مصر حيث كان يوجد ديانة وثنية تقصى الديانات الأخرى، وهى ثابتة فى آثار جزيرة (إيليفنتين) فى القرن الخامس ق.م[٥] ومن المؤكد أن يكون المؤرخ "هيكاتيه" قد أخذ علما بذلك؛ لأنه كان يبحث ويعمل فى فترة زمنية سابقة لتلك التى تمت فيها الترجمة السبعينية إلى اليونانية[٦].



وفى النص اليونانى المذكور للمؤرخ "هيكاتيه" قُدِّمَ الشعب الذى سيقوده موسى إلى "أرض يهوذا" بصورة تتعارض مع النخبة "الممتازة ذات القيمة"، وهى أيضا من أعداء آلهة المصريين، ولكنها أحاطت بإلهين "داموس" و"كادموس" وهم أشهر الآلهة، وهم سوف يتجهون نحو بلاد الإغريق. ولقد قورن موسى، نظرًا لذكائه وشجاعته، بالإلهين "داموس" و""كادموس" وهو بذلك ينماز كثيرًا عن بقية شعبه. وسوف يؤسس "جيروزاليم "حيث المعبد المقدس وسوف يضع شعائر وقوانين مختلفة تماما عن الأمم الأخرى:

" لقد وضع شعائر وقوانين إلهية وحدد القوانين التى تدير الحياة السياسية، وقسم الشعب إلى اثنى عشر قبيلة، وقد اختار هذا الرقم لأنه مثالى ويتلائم مع الشهور الاثنى عشر للعام.. ولم يصنع أى صورة للآلهة؛ لأنه مقتنع أن الآلهة ليس لها وجه بشرى فهو يؤمن أن السماء التى تحيط بالأرض هى الإله الوحيد، ملك العالم. كما أنه أنشأ قرابين وشعائر مختلفة عن الشعوب الأخرى، وبسبب طرده من مصر فقد أعد أسلوبا للمعيشة بعيدا عن عامة الناس ومعاديًا للأجانب. ولقد اختار من بين الشعب الرجال المرموقين الذين يمكن أن يصبحوا نخبة حاكمة وجعلهم قساوسة (رجال دين)؛ وأمر أن تكون حياتهم مقصورة على المعبد والخدمات فيه وللقرابين للإله. وجعلهم القضاة لحل القضايا المهمة وعهد إليهم بحماية القوانين والتقاليد. لذلك فلم يكن لليهود ملك أبدا؛ لأن حكم الشعب موكول إلى رجال الدين الذين يبدو كأنهم أعلى درجة بسبب حكمتهم وأخلاقياتهم. وهم يطلقون على رجل الدين "مطرانى كبير"، وهم يعتقدون أنه الرسول (الملاك) الموصل لهم أوامر الإله. ويبلغ هذا المطرانى الكبير الشعب خلال اجتماع المجلس والاجتماعات الأخرى كل ما تلقاه وأُخْبِر به؛ وبسبب هذا التميز فإن اليهود يخضعون تمامًا لهذا المطران الكبير لدرجة أنهم يركعون حتى الأرض بمجرد أن يشرح لهم الأوامر والقوانين. ومكتوب لديهم فى قوانينهم أن موسى قد كتب هذه



الأشياء لليهود؛ لأنه سمعها من الإله، كما أن المشرع قد أكد أيضا عدة أمور تختص بالشئون الحربية، فقد أجبر الشبان على أن يتدربوا على الشجاعة والتحمل وأن يتحملوا باختصارٍ كل أنواع الآلام، كما أنه قام بعدة غزوات ضد الشعوب المجاورة، واستولى على أراض شاسعة وزعها قطعًا متساوية على الخاصة، ووزع أكبرها حجما على رجال الدين حتى يحصلوا على أكبر عائد منها ثم يستخذمونه في الإنفاق على الخدمات للإله.

ولم يكن مسموحا للخاصة ببيع قطع الأراضى التى حصلوا عليها خوفا من أن يستحوذ بعض الجشعين على مساحات كبيرة من هذه الأراضى ويستغلون الفقراء ويقتلونهم مما سيؤدى إلى تقليل عدد السكان، كما أنه أجبر الذين يعيشون فى الريف على تربية أولادهم بأنفسهم مما جعل تربية الأطفال الرضع أقل تكلفة وهكذا كان الشعب اليهودى كثير العدد، وفيما يرتبط بالزواج وبالجنازات فقد وضع قوانين مختلفة تماما عن بقية الناس ولكن بعد ذلك، ونظرا لوقوعهم تحت سيطرة المستعمرين فقد نتج عن ذلك اختلاط اليهود بشعوب أخرى تحت حكم الفرس ثم المقدونيين الذين هزموهم مما أدى إلى تقليل عدد اليهود وتعديل كثير من قوانينهم الموروثة عبر الأجيال"(٧).

لم يعهد موسى بالحكم والسلطة إلى ملك ولكن إلى المطران الكبير الذى كان يعد رسول القوانين الإلهية وموصلها والذى كان يشغل منصبا لم يشغله فى مصر، خاصة فى عهد البطالسة إلا الفرعون(٨). وهنا تتوقف المقارنة مع مصر؛ لأن النص المذكور لهذا المؤرخ "هيكاتيه" يرتبط بتقاليد وقصة "عن الرسول" وعن منابع إسرائيل والتى تجعل من موسى رسولا ملهما وممثلا لسلطة دينية بالرغم من أن هذا النص لا يجعل موسى ينحدر شرعيا من سلالة قبيلة إبراهيم ويعقوب ولكن شرعيته تأتى من الاتصال والوحى الإلهى(٩) وطبقاً لهذا النص للمؤرخ "هيكاتيه" فإن موسى كان يرجع



تشريعاته وقوانينه لوحى من الإله "إياهو" كما كان يفعل "زارتوستا" الذى يرجع قوانينه لوحى من "الشيطان الطيب" أو كما يفعل "زالموكزيس" بوحى من "هيستيا" (١٠). والنص الذى سردناه هنا معروف أنه جزء من الكتاب ٤٠ من المكتبة التاريخية لـ" ديودور دى سيسيل"، وهو مؤلف معاصر ليوليوس قيصر والذى يؤكد شخصيا أنه استخرجه من المؤرخ "هيكاتيه". ولقد وصل إلينا هذا النص عن طريق الكاتب البيزنطى "فوتيوس"(١١). والسياق الذى جاء منه هذا النص عند الكاتب "ديودور" هو حملة بومباى على "جيروزاليم فى عام ٦٣ ق.م.

وكما هو معروف فإن "ديودور" قد زار مصر عام ٦٠ ق.م. فى عهد الملك البطالسى "اوتيل" الذى كان يطلق عليه اسم "ديونيزوس"، وهو والد "كليوباترا" العظيمة وذلك بعد مدة قصيرة من ذلك الحدث المشهود الذى يتذكره التاريخ الروماني جيدًا، وطبقًا للمؤرخين الرومان فإن "بومباي" هو أول ملك رومانى يخضع اليهود ويدخل المعبد، ومن ثم عرف الجميع أنه لا يوجد أى صور أو تماثيل للإله داخل المعبد اليهودى وأن المعبد كان خاليا وليس به أسرار، ويذكر لنا فلوريس بالتحديد: "حاول أهل أرض يهوذا الدفاع عن "جيروزاليم" ولكن "بومباى" دخل إلى هذه المدينة أيضا ورأى بوضوح السر الكبير لهذا البيت الملعون، السماء وتحتها كروم ذهبية"(١٢).

ولقد ألف "ديودور" كتابه بعد هذا الحدث فى عهد "يوليوس قيصر"، ومثلما عند المؤلفين الإغريق والرومان الآخرين عامة فإن "جيروزاليم" فى ذهنهم موجودة بالقرب من الإسكندرية، ولقد لجأ "ديودور" إلى كتاب "هيكاتيه دابدار"، وهو مؤلف كتاب مشهور عن مصر، ليحصل منه على المعلومات التى ذكرها عن موسى مؤسس "جيروزاليم". ولقد كتب أن إله الهيكل فى "جيروزاليم"، مثلما نقل عن "هيكاتيه"، هو بالضبط تلك السماء التى توجد



تحتها كروم والتى اكتشفها "بومباي" أو بالأحرى "كشف عنهـا الغطـاء"[١٣] ولكن هل اكتفى "بومباى" بوصف ما شاهده هو بالفعل بعينيه أو هو أيضا قد تأثر بقراءة ما كتبه المؤرخ "هيكاتيه" وهذا الاحتمال لن يكون من السهل عدم الأخذ به[١٤].

ولا يذكر "هيكاتيه" أى شيء عن أصول الأجانب الذين كوّنوا شـعب موسى ولا أى شيء عن أصل موسى نفسه، والصمت نفسه أيـضا بالنـسبة لأصل الإلهين "كادموس" و"دانوس"، ولكن بالنسبة للإلهين فـإن المـؤرخين الإغريق يرجعونهما إلى "إيوه" وهو مجرد افتراض. وفيما يرتبط بالأصـل المصرى لــ" كادموس" فيمكن أن نعد ذلك تضخيمًا لما ذكـره هيـرودوت (٢،٤٩) عن "ديونيزوس": فيما بين مصر أوزوريس والإغريق حيث أحضر الساحر العجوز "ميلنبوس" "ديونيزوس"، بوجود الوسيط "كادموس"[١٥].

والتخمين بأن هناك صلة أو رابطًا بين "طيبة" فى مصر و"طيبة "فـى "بيوتيه"، يمكن أن يكون له دور إضافى، مثلما يقترح "ديودور" (١،٢٣،٤): "كادموس" الذى جاء من "طيبة" فى مصر، وجدير بالذكر أن كتاب المـؤرخ "هيكاتيه دابدار" هو المصدر الرئيس الذى يرجع إليه "ديودور" فـى كتابـه (١،٤٧،٤٩) لوصف "طيبة" فى مصر والمنطقة القريبة منها "وادى الملوك". ويجب أن نتوخى الحذر فيما يرتبط بالمقاطع الطويلة التى ذكرها "ديـودور" والتى تعود إلى "هيكاتيه دابدار" على حين هذا الأخير لم يرد ذكر اسمه سوى مرة واحدة فى الكتاب الأول. ولكن لا يمكننا أن نستبعد الاحتمال الذى يؤيده "جاكوبي" والذى يقول: إن "هيكاتيه دابدار" قد ألف نصوصا متناسـقة عـن موسى وعن البابليين والكنعانيين وعن الإغريق أيضا بوصفهم مـستعمرين خرجوا من مصر [١٦] ويمكن أيضا أن نظن أن "ديودور" قد نقل عن "هيكاتيه دابدار" ملاحظاته التى ذكرها فى كتابه عن المستعمرات المصرية الكثيـرة



حول العالم: لقد أنشأ "دانوس" مدينة "أرجوس" أما "آثينا" فهى مستعمرة سايز، أما "بولوس" (وهو ابن "بوسيدون" و"ليبيا") فقد خرج هو أيضا من مصر وأسس "بابيلون" ثم كهنوت الكلدانيين طبقا لنموذج الإكليرك المصرى، وكذلك "الكولك" الذين كانوا يطبقون الختان مثل اليهود (١،٥٥،٥)؛ لأنهم كانوا من أصل مصرى[١٧] وكل هذا يأتى بطريقة منسقة من المؤرخ "هيكاتيه دابدار".

الكاهن المصرى (مانتون)

لقد ألف "هيكاتيه" كتابه المذكور بعد وفاة الإسكندر الأكبر بقليل فى الوقت الذى كان يعيش فيه "بطليموس" فى بذخ (٣٢٠ ـ ٣١٥ قبل الميلاد) أو ربما خلال السنوات الأولى من عهد "بطليموس" هذا نفسه (من٣٠٥/٣٠٦ إلى٣٠٠ ق. م). وهذا معناه أن روايته عن موسى تسبق رواية الكاهن المصرى "مانتون" من "سيبينيتوس" والذى ألف كتابا عن مصر باللغة اليونانية فى عهد "بطليموس الثانى فيلادلف" (٢٨٤ـ ٢٤٦ قبل الميلاد). ورواية "مانتون"، من وحى مصرى، عدوانية جدا وتختلف عن رواية "هيكاتيه" الإغريقية خاصة فى نقطة مهمة، فموسى لا يظهر فيها على أنه أجنبى طرد من مصر وأصبح رئيس مستعمرة ومؤسس "جيروزاليم" ولكنه يظهر على أنه كاهن مصرى من هليوبوليسا "أوزارسب"[١٨]. كما نلاحظ أيضًا أن "مانتون" لا يذكر ديانة اليهود وإيمانهم بإله سماوى واحد. ولكنه يؤكد بإفاضة وثنية "الهكسوس" وخلفائهم من أهالي "جيروزاليم". وأن هؤلاء قد اتحدوا مع المصريين المرضى بالجذام تحت قيادة "أوزارسب" فى مدينة "أفاريس"، وهى القاعدة القديمة للهكسوس، ويرجع سبب استبعاد هؤلاء



المرضى بالجذام والمرضى الآخرين واحتجازهم فى "أفاريس"، فــى مكــان قريب من الحدود الشرقية للدلتا، بعد فترة من إخضاعهم للأشغال الشاقة، إلى أسباب دينية: لقد قرر الملك بعد سماع نصيحة الحكــيم "أمينــوفيس"، ابــن "بابيس"، طرد كل المرضى حتى يستطيع رؤية الآلهة (وكان يرغب أيضا فى تقليد أحد أجداده). وهذه الرغبة فى رؤية الآلهة فى رواية "مانتون" توازى ما أظهره "هيكاتيه" فى روايته أى الرغبة فى "إعادة الديانة التقليدية".

إن الدين اليهودى عند "مانتون" لم يُوصَف بوضوح، بل هــو مــذكور بطريقة سلبية: بل هذا الدين يختفى وراء خلفية عدم الإيمان بآلهة المصريين؛ حيث إن موسى يحرّم على شعبه الركوع أمام الآلهــة أو عبادتهــا. ومــن المعروف أن القدماء كانوا غالبا ما يفسرون ما نطلق عليه التوحيــد، وهــو مصطلح يصعب عليهم فهمه فى الحقيقة(١٩)، يعدونه نوعا من الإلحاد وإنكار الآلهة، أما "أبولينيوس مولون" فإنه يصف اليهود بــأنهم "ملحــدون وغيــر اجتماعيين"(٢٠) ونقرأ فى كتاب "ليزيمارك" أن موسى أمر شعبه أثناء الخروج من مصر "بتدمير معابد الآلهة وهياكلها التى يقابلونها أثناء مسيرتهم "وهــم يتجهون، بعد اختراق الصحراء، إلى الأراضى المسكونة؛ حيث يــستخدمون العنف ضد السكان، وينهبون المعابد قبــل أن يؤســسوا المدينــة المدنَّــسة "هيروسيلا" والتــى تغيــر اســمها فيمــا بعــد وأصــبحت "جيــروزاليم". "هيروسوليما"(٢١)، أما "بلين" القديم، الذى يعد الوسيط بين الحساسية الرومانية المبالغ فيها فهو يصف اليهود بأنهم شعب مشهور باحتقار الآلهة وذلك عندما علَّق على أنهم تجرأوا وقالوا: إن أنواع البلح المجفف، المتداول بكثرة عنــد الرومان والذى يقدمونه قرابين للآلهة، إنه "بلح لا يساوى شيئا"(٢٢) وفيما بعد ستوجّه تهمة الإلحاد نفسها للمسيحيين، بعد اليهود، وسيكونون أيضًا ضــحايا لهذا الحكم السابق(٢٣).



وهكذا كان "مانتون" أول من قدم هذا التصوير النمطى لـ" أوزارسب" ملحدًا وعنيفًا. فهو يصوره على رأس حملة ضد مصر حيث يختلط مرضى الجذام المهاجرين إلى "أفاريس" وأهالى "جيروزاليم"، هذه المدينة التى أسسها الهكسوس فيما مضى وذلك الشعب المكون من الكهنة الأجانب الذين طردوا أيضا منذ زمن بعيد من مصر[٢٤]. وهذه الحملة كانت تمثل خطرا على المعابد وكان على الفرعون أن يحمى الحيوانات المقدسة والصور والتماثيل المعبودة ويضعها فى مكان آمن:

> **" لقد كان المصريون و"السولوميت" المدنسون الذين أحضروهم معهم يتصرفون بطريقة ملحدة لدرجة تذكرنا بأن فترة الخضوع للهكسوس كانت عصرًا ذهبيًا بالمقارنة بهؤلاء المدنسين؛ لأنهم لم يكتفوا بحرق المدن والقرى ونهب المعابد وتدنيس تماثيل الآلهة فحسب، ولكنهم كانوا يحولون الهياكل إلى مطابخ حيث يشوون الحيوانات المقدسة ويجبرون الكهان والمقدسين على أن يقوموا بأنفسهم بهذه المهمة ويصبحوا جزارين ثم بعد ذلك يطردونهم وهم عرايا"[٢٥].**

لقد حكى "مانتون" بإسهاب فى النص الأول الذى كتبه عن أصل الشعب اليهودى كما حكى عن كيف أسس الهكسوس "جيروزاليم"، وذلك فى عهد الملك تحتمس ابن الملك "ميسفراجموزيس" الذى طردهم من "أفاريس"[٢٦] وذلك بفترة طويلة قبل تدخل "أوزارسب/موسى، وبعد أن شرح "مانتون" خروج الهكسوس من مصر إلى أرض يهوذا حيث أسسوا "جيروزاليم"، طرح قائمة بأسماء ستة عشر حاكما مصريا تتابعوا حتى وصول الملك "سيتوس" الذى يطلق عليه أيضا اسم رمسيس[٢٧]. ثم بدأ سردا آخر فى غاية الأهمية[٢٨] حيث نكتشف "سيتوس" وهو يعهد إلى شقيقه "هيرمس" حكم مصر ويأمره فقط بعدم لبس التاج على رأسه وبعدم إساءة معاملة الملكة الأم، أم أولاده، واحترام عشيقات الملك، لأن الملك "سيتوس"



نفسه كان يستعد للرحيل فى حملة ضد قبرص وفينيقيا ثم ضـد الآشـوريين والفرس وذلك قبل الانتقال إلى احتلال أراضي الشرق ومدنها. ولكن الشقيق "هيرمس" لم يحترم تعليمات الملك أثناء غيابه، لقد استخدم العنف مع الملكـة ولبس التاج، وسرعان ما أرسل رئيس الكهنة فى مصر رسالة إلى "سيتوس" حيث كشف له عن الخيانة فعاد الملك على الفور ليستعيد مملكته.

وهذا السرد الرومانسي يشبه حكايات أخرى تاريخيـة عـن الـشرق الأوسط مكتوبة باليونانية[٢٩]، وبوسعنا أن نثبت بمساعدة بعـض العناصـر اللغوية والسردية أن "مانتون" قد استعان بالنماذج الموجـودة فـى التـأريخ اليونانى الكلاسيكى، ونلاحظ بوضوح تأثير "هيرودوت" على كتابة "مانتون" حيث نجد تشابهًا بين مصير الملك "سيتوس"، الذى كان مهددا وهو فـى أوج مجده وبين مصير قارون أو "أجزرجزس"، كما نجد أيضا الدور المهم الذى يقوم به المستشارون السيئون[٣٠]. ولكن يجب فى الوقت نفسه ألا نبالغ فـى تقدير مدى التأثر بالتأريخ اليونانى ولا بالتأريخ المصرى الذى ينمـاز فـى رأينا بغزارة إنتاج التاريخ "الأرشيفي" (القوائم الملكية)، فمنذ عهـد الملـك "سايت" نلاحظ تطور نوع من السرد التاريخى يتحاور مع الماضى بأسـلوب استطرادى[٣١]، ويمكن أن نقول: إن "الرومانسية التاريخية" ليست حكرا على الإغريق فقط.

وهناك خلفيات أخرى فى سرد "مانتون" تقترب أكثـر مـن أسـاليب "هيكاتيه دابدار" وتختلف عن أساليب "هيرودوت"، ومنها حكاية هذا الفرعون الذى يرحل عن مصر فى حملة لاحتلال الشرق ويترك زوجته فـى مـصر والتى تصبح ضحية للمعاملة القاسية من شقيق زوجها تذكرنا هذه الحكايـة التى ألفها "مانتون" على نموذج أسطورة "أوزوريس" (مؤمنة ببشرية الآلهة)



وكذلك على غرار الحكايات التى نقرأها عند "ديودور" حيث يقدم لنا إلهًا فى صورة ملك يقوم بفتوحات لينشر مزايا الثقافة: "يحكى المصريون أن أوزوريس كان كريمًا ومغرمًا بالمجد ولقد جمع جيشًا كبيرًا ليجوب به أنحاء المعمورة حتى يعلّم الناس كيف يزرعون العنب والحبوب والشعير والقمح. وكما يقال فإن أوزوريس قد نظم مصر وعهد بالسلطة العامة إلى زوجته إيزيس واختار "هيرمس" مستشارًا.. ولكن أوزوريس الذى كان يحكم مصر قتله شقيقه "تيفون" العنيف الكافر.. ولكن إيزيس، وهى شقيقة أوزوريس وزوجته، انتقمت لزوجها بمساعدة ابنها حورس[٣٢].

وعلى عكس هذه الحكاية عن أوزوريس التى ذكرناها هنا حسب النص الذى ألفه "ديودور"، وهذه الصيغة قد تكون موجودة أيضا عند "هيكاتيه" فهى تختلف عن حكاية حملة "سيتوس" ومغامراته فى نص "مانتون" والذى لا تحتوى على أى إشارة من النوع الذى يؤمن ببشرية الآلهة، حيث إن الشقيق "هيرمس" قد قُدِّمَ على أنه حاكم من البشر والذى أصبح، طبقا للتفسير الإغريقى الذى كتبه "مانتون"، رمزا يطلق اسمه مثالاً. وفى الواقع فإن المؤرخ يذكر أن "سيتوس" قد أطلق اسمه على البلد المسمى مصر ("وكما يقال فإن "سيتوس" كان اسمه "إخيبتوس" وإن شقيقه "هيرمس" كان اسمه "دانوس")، وتتابع "مانتون" فى سرد حكايته[٣٣]: وبعد أن طرد "سيتوس" شقيقه حكم مصر مدة تسعة وخمسين عامًا ثم خلفه ابنه البكرى، رمسيس، الذى حكم مصر مدة ستة وستين عامًا. وطبقا لسرد "مانتون" فإن حكاية "أوزارسب/ موسى" قد حدثت فى عهد "أمينوفيس"، ابن رمسيس، وهى حكاية النصف الثانى من حياته وهى المعروفة أكثر وترتبط بأصل الشعب اليهودى.



حكاية موسى كما عرضها "مانتون" هى الفصل الأخير من حكاية طويلة جدا بدأت بالهكسوس، وهذا الفصل من الرواية يرتكز على قصة الهكسوس الذين غزوا مصر وأسسوا "جيروزاليم" وكذلك على قصة الشقيقين "سيتوس/ هيرمس" وكذلك على قصة على طراز حكاية "أوزوريس" وكذلك على الأسطورة الإغريقية عن موسى وأساطير أوزوريس من خلال شخصية الشقيق "تيفون"، كل هذا السرد كان موجودا منذ المؤرخ "مانتون" وسوف نجد هذه الصلة مؤكدة فيما بعد فى كتابات "تاسيت" و"بلوتارك".

وسوف نجد عناصر أخرى مرتبطة بقصة أوزوريس فى الروايات عن موسى مكتوبة باليونانية وفى مصر أيضًا، ويجب ألا نندهش لذلك. وحديثا اقترح الكاتب "إيفان كونيج" أن نعترف بأن اختيار اسم موسى، طبقًا للنص اليونانى الاغريقى لأسفار موسى الخمسة (السبعينية)، هو "مويساس" وله مرجعية لأوزوريس، وهذا الاسم يأتى من كلمتين باللغة المصرية القديمة وهما كلمة "مو" ومعناها الماء وكلمة "يساس" ومعناها دولة مجيدة نتجت عن دخول كوكب فى كوكب آخر، أما "فلافيوس جوزيف "فى كتابه عن موسى "الآثار اليهودية "فإنه يؤكد هذه التسمية اللغوية كما يؤكد أن الأميرة المصرية التى احتضنت الطفل الرضيع وأخذته من على ضفاف النيل أعطته هذا الاسم "مويساس"؛ لأنه كان قد سقط فى الماء، لأن المصريين يطلقون على الماء كلمة "مو" والذين ينقذون وينتشلون من الماء كلمة "يساس" وهكذا أطلق على الرضيع هذا الاسم المكون من هاتين الكلمتين "موسى المنتشل من الماء".

كما نلاحظ أن الأميرة التى أنقذت موسى اسمها هنا "ترموزيس" وهو المقابل المترجم فى اللغة اليونانية للاسم المصرى "إيزيس"، وطبقا للكاتب "كونيج" فإن الصلة متوافرة مع أسطورة أوزوريس الذى ظل جسده محبوسا فى صندوق وطفا على مياه النيل بينما موسى، فى النص الإنجيلى، وضع



أيضا فى سلة مصنوعة من أوراق البردى وعزل الماء عنها بواسطة دهان من القطران والزفت المعدنى، وسارت علي ضفاف النيل[٣٤]، ويؤكد "مانتون" أن الاسم المصرى لموسى، الذى كان كاهنا مصريًا من هليوبوليس، ما هو إلا ترجمة لاسم "أوزوريس هليوبوليس"، وهذا بالفعل محتمل[٣٥] ولكن يجب أن ندخل بكل تحديد فى السياق أى السرد الذى يكتبه "مانتون" وهى حكاية على الطريقة المصرية القديمة مخصصة لاستخدام الإغريق عن قصة موسى كما جاءت فى التوراة، ومن هذه الزاوية يمكن أن نفهم أن ترجمة اسم "اوزارسب"، وهو اسم كاهن مصري، بكلمة "أوزوريس هليوبوليس"، هذا معناه أن هناك إنسانًا قُدِّسَ فى منطقة هليوبوليس وحُوِّل إلى إله ليصبح أوزوريس وأنه تمت عبادته فى مصر تحت اسم "أوزارسب"، لقد منح اليهود لمؤسس دولتهم سمات وصفات مقترضة من هذا الكاهن المصرى الذى أصبح إلها[٣٦]. ونلاحظ هنا فى كتابة "مانتون" النص البدائى لنظرية الاقتراضات أو التحريف التى سنعود إليها فيما بعد[٣٧]. ولكن نلاحظ أن هذه الصيغة ليست الصيغة المتعارفة والتى تجعل من الإغريق مقلدين لموسى مثل القرود إن" مانتون" قد وضع هنا صيغة مصرية، مكتوبة باليونانية، تجعل من اليهود مقلدين للمصريين.

فرويد وإخناتون

إن كتّاب الحداثة يتفقون عامة فى الرأى القائل: إن وراء شخصية هذا الكاهن المصرى "أوزارسب"، الذى سيصبح موسى، يوجد ما يمكن أن نعده نتيجة تطور فى الذاكرة؛ أى صدى بعيد ومشوه للفرعون المصلح "أمينوفيس الرابع الذى قرر أن يستقر فى تل العمارنة ويسخر نفسه لعبادة قرص الشمس فقط، "آتون"، ويغير اسمه إلى إخناتون[٣٨]. أما علماء المصريات، من ناحية أخرى، فإنهم يعتقدون أن إخناتون، الذى جعله "مانتون" فى سرده يعيش فى



الأسرة الملكية الفرعونية الثامنة عشرة وأحداث حكايته تدور في عهد الفرعون أمينوفيس (المشهور بـ حور) وتم إدخال شخصية مستشار الفرعون تحت اسم "أمينوفيس" ابن "بابييس"، وهي شخصية حكيم /نبي أمينوفيس (أمنحتب) ابن هابو، وهو شخصية معروفة عاش في منتصف الأسرة الملكية الفرعونية الثامنة عشرة وسيرته تتداول في التاريخ المصري حتى العهد الإغريقي(٣٩). ومن المعروف أن التفسير المحتملي لـ" موسى /أوزارسب ذكرًا لـ إخناتون قد اشتهر من خلال الرواية العلمية التي ألفها "سيجموند فرويد" تحت عنوان "موسى الإنسان والدين التوحيدي"، وخاصة الجزء الأول والثاني من هذا البحث المكون من ثلاثة أجزاء(٤٠)، وجدير بالذكر أن فرويد لا يشير بوضوح إلى "مانتون" بالرغم من أنه قد استلهم منه. ونذكر هنا أن فرويد في الجزء الأول من بحثه يعيد قراءة الفصل الثاني من "خروج موسى باليهود من مصر"، حيث نجد الأميرة المصرية التي تأخذ الطفل الرضيع من النيل تطلق عليه اسم "موشيه" (موسى)؛ "لأنه أُخْرِجَ من المياه"، ويلاحظ فرويد أن هذه التسمية اللغوية الشعبية "عرجاء "لأنه من غير المعقول أن تستخدم أميرة مصرية اسما مشتقا من اللغة العبرية ولأنه من المعقول جدا أن المياه التي أُخْرِجَ الرضيع منها ليست مياه النيل ولكنها بكل بساطة مياه المخاض(٤١) موسى يحمل في الواقع اسما يعني باللغة المصرية القديمة البنوة (مسو تعني المولود من، ابن من، المنجب من)، مثله كمثل أسماء الفراعنة "بتاحموزيه" ابن بتاح، "تحتمس" ابن توت، "راموزيه" (رمسيس) ابن رع... ومن هنا فالاسم المركب موسى يبدو وكأنه كلمة مشتقة لُخِصَت من الاسم المصري "تيوفور"(٤٢) وابتداء من الاسم يمكن أن نتوصل إلى الأصل العرقي. ويؤكد فرويد: "حسب معلوماتي لم يتوصل أحد من المؤرخين إلى هذه النتيجة فيما يرتبط بحالة موسى حتى المؤرخين، مثل: "بريستيد" الذين كان لديهم الاستعداد للاعتراف بأن موسى كان يمتلك الحكمة



المصرية" [٤٣] ثم يضيف فرويد، أبو علم النفس الحديث، ملاحظة فى أسفل الصفحة ويذكر مرجعية المؤرخ المشهور من الشرق الأوسط القديم[٤٤] ويضيف أيضا الملاحظة التالية: "وذلك بالرغم من أنه منذ الزمن البعيد وحتى يومنا هذا افترض بأن موسى مصرى بدون الرجوع إلى أصل اسمه" ونستنتج من هذه الملاحظة الصغيرة تذكيرًا برواية "مانتون" بخصوص موسى، ولا يمكن أن يكون فرويد على غير علم بها خاصة أن فرويد كان على صلة عائلية، عن طريق زوجته، بالمدعو "جاكوب برنايز" وهو ناشر لكتابات "تيوفراست" وخبير بالثقافات التقليدية الإغريقية المتعلقة باليهودية[٤٥]. ويتمسك فرويد بأصل اسم موسى دون أن يضع فى الحسبان كتابات "مانتون" ولا آرائه ضد السامية. ويتساءل فرويد كيف لم يتَوَصّل إلى النتيجة باستخلاص أصل موسى المصرى ابتداء من اسمه"، "ربما كان من غير المحتمل عدم احترام التقاليد وما هو مذكور فى التوراة أو ربما فكرة أن يكون موسى الإنسان غير يهودى فكرة تبدو رائعة جدًا[٤٦].

ابتداء من هذه المقدمات يمكن أن نرجع إلى دراسة الكاتب "أوتو رانك" "أسطورة ميلاد البطل" والمنشور عام ١٩٠٩ وقد أوضح فيه هذا الموضوع العالمى: "الأساطير الخاصة بطفولة الأبطال والملوك والأمراء والمبشرين بالأديان أو مؤسسى الأسر المالكة، وبمقارنة هذه الأساطير المختلفة يمكن أن نكوّن "أسطورة متوسطة":

ـ البطل هو ابن لأبوين من طبقة راقية (فى الغالب ابن ملك).

ـ قبل ميلاد البطل حدثت صعوبات: صعوبة الإنجاب أو الوالدان عاقران.

ـ مولد البطل جعل الوالدين فى خطر (غالبًا الأب).



ـ المولود الجديد مكتوب عليه الموت أو التعرض للخطر (طبقا لفرويد غالبًا) ما يتم إلقاؤه فى المياه داخل سلة.

ـ ينقذ بمعرفة بعض الحيوانات أو الناس البسطاء

ـ عندما يصبح مراهقًا يعثر على والديه ينتقم من والده، ويعترف به ويتوصل إلى العلا والمجد.

ويعطينا فرويد بعض النماذج: سارجون، مؤسس بابيلون، سيروس، رومولوس، أوديب، كرنا، باريس، تيلاف، بارسيه، هيركل، جيلجاماش[٤٧]، أمفيون، زيتوس.. إلخ:" البطل هو شخص ثار ضد والده بكل شجاعة ونجح فى النهاية فى الانتصار عليه بعد معركة "[٤٨] وهذه الأسطورة تتبع المعركة ضد الوالد منذ مولد الطفل: سلة موسى هى صدر الأم والماء هو ماء المخاض، وهكذا يعود بنا السرد الأسطورى إلى التجربة خلال الطفولة المبكرة، السنوات الأولى بعد الميلاد تتماز بالتقدير المبالغ فيه للأب ثم يأتى التنافس وبعد ذلك خيبة الأمل التى تؤدى إلى اتخاذ موقف انتقادى منه. وتقوم الأسرتان، الأسرة المالكة حيث ولد البطل والأسرة البسيطة التى التقطته، بدور فى هذا التطور الذى يبدأ بالتقدير المبالغ فيه إلى عدم التقدير، وهذا معناه أن الأسرتين فى الواقع ليستا إلا أسرة واحدة، الأسرة الحقيقية، على مرحلتين متتابعتين، مرحلة الإعجاب تتبعها مرحلة خيبة الأمل، ولكن أسطورة موسى تتعارض مع هذه الهيكلة العالمية فى نقطة مهمة جدًا:

" حالة موسى مختلفة تمامًا، فالأسرة الأولى، التى غالبا ما تكون من الطبقة الراقية، أسرة بسيطة جدا؛ لأن موسى ابن الخدم اليهود للمعبد، أما الأسرة الثانية، والتى غالبا ما تكون أسرة بسيطة من طبقة فقيرة حيث يتربى الطفل، فى حالة موسى تحل محلها الأسرة المالكة لمصر حيث تربيه الأميرة مثل ابنها تمامًا، وهذا الابتعاد عن السيناريو المعهود



فى الأسطورة قد نتجت عنه أسئلة محيرة، وطبقا للكاتب "إدوارد مـاير" وغيره من الكتاب بعده، افترض أن الأسطورة كانت لها فى البداية صيغة أخرى: لقد رأى الفرعون حلما تنبؤيا يخطره أن ابن ابنته يمثـل خطـرا عليه وعلى مملكته. لذا فقد أمر بإلقاء المولود فى النيل بمجـرد ولادتـه ولكن اليهود ينقذون هذا الرضيع ويربونه مثـل ابـنهم، ولكـن، طبقـا لـ"رنك" ونظرا لأسباب وطنية فإن الأسطورة تـمَّ عُـدِّلَتْ لتـصبح كمـا نعرفها"[٤٩].

ويتبع فرويد نظرية المؤرخ الكبير "إدوارد ماير" فيما يـرتبط بهـذا الحلم التنبؤى ويعطى مرجعيةَ النصِ الذى كتبه "فلافيوس جوزيف"، وكعادة فرويد فإنه يتوخى الحذر ولا يعلن عن ذلك. ويكتب فرويد ملاحظة أنه مـن غير المعقول أن يكون أصل هذه الأسطورة غير يهودى، فلا يمكن أن تكون من أصل مصرى:" لم يكن عند المصريين أى سبب لتفخيم موسى؛ لأنه لـم يكن بطلاً بالنسبة لهم"[٥٠]. وهكذا فإن تعديل هذه الأسطورة اليهوديـة مـن أصل يهودى يضعنا أمام مشكلة مطلوب لها حل. ما الفائدة من الأسـطورة الأولى التى تجعل موسى مصريًا أى أجنبيًا؟

والحل المقترح هو الخروج من سجل الأسطورة إلى سجل التـاريخ، على مستوى أسطورة ميلاد البطل نجد أننا نتبع أسرة أولى راقية ونصل إلى أسرة بسيطة. ولقد رأينا فى التحليل السابق أن هذا المـرور مـن مـستوى الأسرة الأولى إلى مستوى أقل فى الأسرة الثانية يُفَسَّرُ بأنه يعطى معنى أننا أمام أسرة واحدة على مرحلتين متتابعتين، ولكن هذا لا يكفى، كما ويوضـح لنا فرويد:" عندما ترتبط الأسطورة بشخصية تاريخية يكون هناك مـستوى ثالث، مستوى الحقيقة"؛ لأن إحدى الأسرتين تكون هى الأسرة الحقيقية، أمـا الأسرة الثانية فهى أسرة خيالية اخترعتها الأسطورة، والقاعدة العامة تريد أن



تكون الأسرة الأولى التى تلقى بالمولود فى الماء هــى الأســرة الخياليــة. ويلاحظ فرويد أن هذه النتيجة نخرج بها من كــل الحـــالات التـــى تمكــن دراستها، أما الأسرة الثانية، التى تستقبل الطفل وتربيه فهى الأسرة الحقيقية وفى حالة موسى فإن الأسرة الحقيقية هى أسرة الفرعون"، ويتضح جليًا فجأة أن موسى كان مصريا، غالبا من طبقة راقية، وجعلته الأسطورة يهوديـــا... وعلى حين يرتفع البطل غالبًا، خلال حياته فوق بداياته البسيطة فـــإن حيـــاة موسى الإنسان البطل بدأت بانخفاض مستواه، لقد انحدر من أصله الراقـــى ليذهب إلى أبناء إسرائيل"(٥١).

ولكن هذا الشرح ينقصه البرهان التاريخي، ويعترف فرويد بأن "مثـــل هذه النتائج المهمة لا يمكن أن ترتكز فقط على احتمالات ســـيكولوجية"، إن التوضيح بموضوعية للفترة الزمنية التى عاش فيها موسى والتى حدث فيهـــا الخروج من مصر يمكن أن توفر لنا هذه الضرورة"، ولكن الأمر ليس ممكنا لذا من الأفضل أن نترك جانبا كل التورطات الأخرى الناتجة عن الاعتقـــاد بأن موسى كان مصريا"(٥٢)، وهذه هى الجملة الأخيرة التى كتبها فرويد فـــى الفصل الأخير من بحثه المذكور، وهو مقال نشر لأول مرة عام ١٩٣٧ فى مجلة "إيماجو".

وترجع هذه الملاحظة المعارضة إلى غياب المرجعية كما نعرف؛ لأنه حتى وقتنا هذا فيما يرتبط بموضوع خروج الشعب اليهودى مـــن مـــصر لا يوجد أى مستند أو وثيقة تثبت ذلك ولا يتوافق مع أى شـــيء فـــى التـــاريخ المصرى القديم، وجدير بالذكر أن المرة الأولى والوحيدة التى ذكر فيها اسم إسرائيل فى نص هيروغليفى كانت على مسلة "ميرنبتاح"، وهو فرعون من الأسرة التاسعة عشر، حيث ذكر اسم "إسرائيل" ضمن شعوب أخرى آسيوية



أخضعها الفرعون[٥٣]، ومن ثم فإن موسى لا يعد من الناحية العلمية شخصية تاريخية. وكان يمكن لفرويد فى زمانه أن يتوقف عند هذا الحد. ولكنه فى الجزء الثانى من بحثه يحمل عنوان "لو كان موسى مصريًا..." يقرر أن يستمر فى التحقيق ويبدأ البحث بطرح السؤال الآتى: ما الذى يجعل مصريًّا من طبقة راقية يخرج على رأس شرذمة من الأجانب المهاجرين والمتخلفين من الناحية الحضارية ويغادر وطنه معهم؟ ونتساءل إذا كان دين موسى دينا مصريًا، بما أن موسى كان مشرعًا ومؤسسًا لدين جديد؟ ثم إن المفارقة كبيرة جدا بين التوحيد الصارم فى دين موسى والشرك بدون حدود لدين المصريين القدامى، بين دين لا يهتم بالموت (اليهودية) ودين يدور كلية حول الموت (الفرعونى المصرى). ولكن هذه الصعوبة تسقط من نفسها إذا اتجهنا نحو الأسرة الفرعونية الثامنة عشرة وثورتها فى تل العمارنة: الفرعون أمنحتب الرابع الذى يجلس على العرش عام ١٣٥٠ ق.م. ويغير اسمه إلى إخناتون ويقر نوعًا من أنواع التوحيد يدور حول التعبد لإله واحد مختار هو إله الشمس الإله الواحد آتون[٥٤]. ويستمر إخناتون فى الحكم سبعة عشر عامًا ولكن بعد موته لم تعد العاصمة هى أخيتاتون (تل العمارنة حاليا) بل تُهَجَّر؛ لأن خلفاءه عادوا إلى العاصمة التقليدية القديمة ممفيس وبعد ذلك أصدر "توت عنخ آمون" قرارًا ملكيًا رسميًا بإعادة الدين القديم[٥٥]. وكل ما كان فرويد يعرفه عن ثورة تل العمارنة وخاصة عن القداس الكبير للإله آمون مذكور فى مقال نشره الكاتب "كارل أبراهام" فى العدد الأول من مجلة "أيماجو" عام ١٩١٢[٥٦] ولكن يبدو أن فرويد لا يذكر هذا المقال مثلما لا يذكر أيضا المؤرخ "مانتون"؛ لأنه لا يذكره فى كتابه عن موسى، ويبدو الأمر كله وكأن فرويد جاءته فكرة إدخال إخناتون فى الموضوع بعد نشر البحث الأول وقبل نشر البحث الثانى أى فيما بين العددين الصادرين من



"أيماجو"عام ١٩٣٧، وربما يكون فرويد قد أراد أن يبنى روايته عن موسى بإغفال مصادره عمدا وكأنها رواية "مشوقة" فيهـا مفاجـآت، ولكـن هـذا الاحتمال يبدو غير معقول[٥٧].

إذن وطبقًا لفرويد فإن دين موسى هــو ديــن إخنــاتون: "والفــارق الأساسى، مع عدم أخذ الاسم المقدس فى الحسبان، يبدو أن الدين اليهـودى أقرب إلى فكر إخناتون من إخناتون نفسه، وهو يبتعد عن التعبد للشمس الذى كان الدين الفرعونى المصرى يدور حوله[٥٨]. وموسى المصرى هو الــذى سنن الختان وهو ظاهرة مصرية أو أصلها مصرى بالرغم من أننا نجده فى أماكن أخرى طبقا لما قاله "هيرودوت"[٥٩]، وطبقا لفرويد فإن موسى مصرى من أصل نبيل، وربما من البيت الملكى وهو طموح ونشيط ويطمح فــى أن يصبح حاكما يوما ما، وبما أنه كان قريبا من الفرعون فقد كان إذن مقتنعــا بالدين الجديد، ولكن بعد وفاة الملك وبعد رد الفعل انهارت كل أمانى موسى والحل الذى توصل إليه كان غير عادى: "إن إخناتون الحالم قد جعل نفســه غريبا عن شعبه، وترك مملكته تتقسم وتتفتت وهو يتفق مع طبيعة موســى النشطة الذى اخترع مشروعًا لتأسيس مملكة جديدة وإيجاد شعب جديد يجعله يعبد الدين الجديد الذى كرهته مصر بأكملها"[٦٠]، ولقد وجــد موســى فــى المناطق الحدودية قبائل سامية مستقرة فيها منذ عهد الهكسوس، وقــد كتــب فرويد فى ملاحظة أن مرجعيته تعود إلى المؤرخ "فلافيوس جوزيف" الــذى أشاد بصفات موسى خاصة أنه كان قائد جيش ذا تأثير على الرجال ويعمــل فى خدمة الفرعون، "وطبقا لذلك التخمين فإن خروج موسى بالشعب اليهودى من مصر قد حدث ما بين ١٣٥٨ و ١٣٥٠ ق.م. أى بعد موت إخناتون وقبل أن يعيد "هور محب" سلطة الدولة."



ونحن نكرر هنا أنه لا يوجد أى شيء يؤيد هذا الاحتمال الذى يظل بدون أساس أو سند، ولا يوجد أى أثر لخروج موسى بالشعب اليهودى من مصر وأن المستند الأول (والوحيد) الذى يشير إلى إسرائيل، كما رأينا، يرجع إلى تاريخ لاحق لوفاة إخناتون(٦١)؛ لذا يجب ألا نحاول أن نفهم من خلال تاريخ الأحداث التاريخية، سر تكوين الأسطورة الإغريقية المصرية عن خروج موسى بالشعب اليهودى من مصر ولكن علينا أن نتجه إلى محاولة استكشافية أخرى أقل قربًا من العلوم الوضعية وأكثر احتراما للنصوص، وهنا يكون تفكير فرويد أكثر حتمية خاصة ما أعلنه عن تكوين ذاكرة وخيال جماعي، وطبقا لتعبير "ميشيل دى سرتوه"، فإن تفكير فرويد هنا يعد أداة مساعدة فى الكشف لا غنى عنها ولن تنضب، ولكن يجب أن نعيد التفكير فيها باستخدام الأدوات المتاحة لنا حاليا فى مجال علوم العصور القديمة(٦٢).

تكوين ذاكرة

وفى دراسة مهمة أثبت "جون يويوت" أن رواية المؤرخ "مانتون" عن موسى تعود إلى ذاكرة مصرية مبنية حول موضوع الغزاة المدمرين سارقى التماثيل والهياكل(٦٣)، وهو يذكر أن الآداب المصرية عن العهد الفرعونى القديم تزخر بالروايات المماثلة التى تدور حول هذه البلاغة التقليدية وبها هذا الاعتقاد فى العدو الأجنبى وخاصة فى ملوك الفرس(٦٤). وكما هو معروف فإنه خلال الفترة ما بين القرن الخامس والقرن الرابع قبل الميلاد كان أهالى منطقة "أيليفنتين" يجعلون الفرس حماة اليهود الموجودين فى تلك المنطقة لاستخدامهم مرتزقة، وما كان النزاع الذى اشتعل بين المصريين واليهود وأدى إلى هدم معبد "ياهو" ثم إعادة بنائه فى جزيرة "أيليفنتين"، أمام "سيان"،



إلا الشاهد الأول على هذه العداوة التى كان من المقدر لها أن تنتشر ليس فى الإسكندرية فحسب ولكن أيضًا فى القرى المصرية [٦٥]. صحيح أننا لا نستطيع أن نجزم فيما يختص بأسباب هذا النزاع: خلاف بين الجيران بشأن حدود أراضيهم أو ربما بسبب شعور المصريين بالاشمئزاز من التقليد اليهودى بتقديم خروف صغير كقربان وذلك فى الجزيرة المخصصة لإله الشلال الأول، "كنوم" وهو على شكل كبش، وكان هيكل معبده بالقرب من معبد الإله "ياهو". وجدير بالذكر أنه لا يوجد أى شهادة تؤيد هذا الاحتمال الذى يظل ضعيفًا جدًا بالرغم من أنه كثيرا ما يذكره العلماء المعاصرون، ولكن هذا لا يهم هنا، كما يجب أن نذكر هنا أن المعبد اليهودى فى "أيليفنتين" قد قام المصريون من هذه المنطقة بتدميره عام ٤١٠ خلال الاحتلال الفارسى فى عهد "داريوس" الثانى.

ويتفق الجميع على أنه بُنِىَ قبل الاحتلال الفارسى بقيادة قمبيز الثانى عام ٥٢٥؛ أى قبل إعادة بناء المعبد الثانى فى جيروزاليم والذى افتتح عام ٥١٥ ق.م، وهناك أسباب عديدة تؤكد وجود صلة بين وصول المرتزقة اليهود إلى مصر ووصول الإغريق وأهالى آسيا الصغرى لصالح "بسامتيك" الثانى[٦٦]، وهكذا فإن التقليد اليهودى الخاص بتقديم القربان فى "إيليفنتين" والذى لم يتوقف خلال الفترة ما بين بداية النفى إلى بابيلون (٥٨٧ ق.م.) وإعادة بناء المعبد فى جيروزاليم يبدو شهادة مباشرة عن حالة الدين اليهودى قبل خروج اليهود من مصر، ولكن وبحسب ملاحظة الكاتب "جوزيف ميلاز مودرزيجوسكى"[٦٧]، بعد افتتاح المعبد الثانى (٥١٥ ق.م.) فى جيروزاليم لم يعد هناك سبب يبرر وجوده من وجهة نظر إقرار خروج اليهود من مصر؛ لأن هذا التقليد الدينى اليهودى فى "أيليفنتين" هو فى الواقع مختلف تماما عن التقليد المعهود فى جيروزاليم، كما أعلن فى الإصلاح الذى أحدثه "جوزياس"



والذى أعاد ممارسته فى النهاية الذين عادوا من بابليون[٦٨]، وكانوا يحترمون أجازة السبت فى "أيليفنتين"[٦٩] ولكن أى يهودى كان بإمكانه أن يتعاهد مع يهودى آخر فى المعبد أو أمام هيكل الآلهة "أنات ياهو"[٧٠] أما السيدة "ميبتاهيا"، فإنها تتعاهد مع الإلهة "ساتيس"، زوجة "كنوم"، إله الشلال الأول[٧١]، ولقد أُجْرِىَ هذا التقليد فى حدث جرى فى "سيان" ويرتبط بزوج مصرى، ولقد احتُفِظَ بكشف مدوّن به مبالغ مالية تم تخصيصها من معبد "أيليفنتين" إلى الإله (ياهو) وإلى الإلهة (أنات بيتال) و(آشيم بيتال)[٧٢]. و"بيتال" كان الإله الأوحد للآراميين من "سيان" أما (أنات بيتال) و(آشيم بيتال) فهما زوجته وابنه، وعلى إثر النزاع بين الجالية اليهودية والثوار المصريين والذين ساندهم "فيدرانجا"، حاكم "سيان"، وهو النزاع الذى أدى إلى تدمير المعبد[٧٣]، نشاهد إعادة بناء المعبد ثم محاولة إعادة بعض الممارسات الدينية المعهودة فى "أيليفنتين" إلى جيروزاليم[٧٤] وذلك بمساعدة الفرس.

واستنادًا إلى هذا الملف فإن الكاتب "جون يايوت" يدعونا إلى أن نأخذ على محمل الجد الملاحظة التى أبداها "فلافيوس جوزيف" والتى تقول: إن المصريين هم أول من افتروا بالوشاية على اليهود[٧٥].

وفى تحليل حديث للباحث "جان أسمان" الذى رجع إلى مصادر أبعد من "جون يويوت"، والذى استمر فى هذا المجرى فى التفكير من منظور محدد المعالم على هيئة "مذكرة تاريخية" استخدم فيه مرجعية الجذور المصرية المذكورة فى رواية "مانتون" وكذلك تحليل فرويد، حيث إنه لم يتردد فى إدخال الهكسوس وثورة تل العمارنة فى مرجعيته التاريخية داخل هذا الملف[٧٦]، وحتى نفهم جيدًا التحقيق الذى قام به الباحث "جان أسمان" وهو من أكفأ الخبراء المتخصصين فى تاريخ تل العمارنة، يجب أن ندرج



هذا البحث فى الإطار التأريخى الواسع المذكور فيه بعض المراحل الأساسية من التاريخ المصرى الفرعونى: وخاصة غزو الهكسوس، ثم إنشاء تل العمارنة عاصمة، وبعد ذلك بكثير الحملات الآشورية والفارسية ثم اليونانية(٧٧). والنقاط الأساسية فى أطروحة "جان أسمان" تتلخص فى النص الآتى:

" لقد أُدْرَجتْ تجربة الغزو والاحتلال الأجنبى وأخيرًا طرد الهكسوس فى التاريخ الرسمى وقوائم الملوك فى مصر ومن ثم حُمِيَتْ من التغييرات الأساسية، ولكن هذه القوائم الملكية كانت خالية تمامًا من أى ترجمة لدلالية الألفاظة أو أى سرد تكميلى، فالوثائق الخاصة بهذه القوائم اشتملت فقط على أسماء الملوك وسنوات حكمهم، ولم يذكر فيها أى تعليق أو تقييم لهؤلاء الملوك، ونظريتى هى أن ذكرى الهكسوس لم تأخذ هذا التلوين لدلالية الألفاظ الخاصة بالنزاع الدينى الرمزى إلا بعد عهد تل العمارنة وخاصة بعد زوال جيل شهود العيان، حين بدأت الذكريات المتعلقة بعهد تل العمارنة تختلط بذكريات الهكسوس. وفى ذلك الحين بدأ الاعتقاد بأن الهكسوس هم أتباع دين أجنبى مضاد، ولقد آثرت تجربة تل العمارنة فى الخطاب الثقافى عن الهكسوس وكونت الإطار اللفظى "للعدو الدينى" وسوف يدخل فى الإطار نفسه فيما بعد الآشوريون والفرس والإغريق ثم أخيرا اليهود. ولن أتساءل مرة أخرى عن "ما حدث بالفعل" ولكن عما حدث للذكريات التى كانت موجودة على شكل ذكريات شخصية فردية أو ذكريات مشتركة، ففى أرض كنعان ارتبطت هذه الذكريات ببقاء الهكسوس فى مصر، أما فى مصر فقد ارتبطت بالصدمة الناتجة عن تجربة تل العمارنة، وفى رأيى الشخصى فإنه من الأسهل القول بإن هذه الذكريات قد بقيت حتى العهد الإغريقى عن القول بإنها قد انمحت تمامًا، ونجد عند هيرودوت وفى الثقافة الديموطية كثير من الحكايات والنوادر التى بقيت فى الموروث الشفهى مدة قرون بل مدة ألفية كاملة"(٧٨).



وطبقًا لـ"أسمان" فإن المهم هنا هو الهدف من تجربة التوحيد الفاصلة التى أدت إلى نبذ الآلهة التقليدية، إن التحام هدف هذه الكارثة الدينية، المشتقة من تجربة تل العمارنة، بالغزاة الأجانب الهكسوس، قد تم من خلال تفاعل متواصل بين الذكرى والنسيان أو بتعبير فرويد "مرحلة الكمون والاستتار" والتى يعترف "أسمان" بأنه مدين لها. إن هذه التجربة الفاصلة حتى وإن كانت إلى زوال وانمحت بسرعة من الذاكرة الرسمية فإنها تعد صدمة نفسية حقيقية فى المجال الثقافى"(٧٩).

موسى ويوسف

ولكن لنعد الآن إلى نقطة البداية: طبقا لـ "مانتون": فإن "أوزارسب" ليس إلا الاسم المصرى للشخص الذى أطلق عليه فيما بعد اسم موسى، كيف نفهم مثل هذا التأكيد؟ ويبدو أنه من المستبعد تخيل أن "مانتون" قد ادعى أن اليهود قد حوّلوا إلها مصريا إلى مؤسس بشرى لدينهم، لذا يجب علينا أن نفهم أنه أراد أن يشرح تفسيرًا مصريًا لاسم موسى الذى ألفه اليهود أنفسهم، وهناك شرح بهذا المعنى قُدِّمَ فيما مضى يدعو إلى عدم التفكير فى المسألة على أنها ترتبط باستمرارية أسماء مصرية ولكن يجب التفكير بأسلوب عملى ومحاولة فهم ما يمكن أن يوحى به مثل هذا الاسم عند المتلقى العارف بالدين المصرى القديم وليس بالدين اليهودى فحسب: إن اسم أوزارسب، من وجهة النظر هذه، يمكن أن يعد النتيجة التى تكونت من خليط بين أوزوريس ويوسف(٨٠) ويمكن أن نضيف لتأييد هذا الرأى الخلط بين الصفات الحضارية ليوسف والصفات الخاصة بموسى والموجود فى الثقافة اليهودية التالية لهذه الفترة خاصة عند "آرتابان"(٨١) لأن هذه الثنائية أوزوريس/يوسف، والاحتمال ليس غريبًا، يمكن أيضًا أن نعتد به فيما يرتبط بالمومياء المشهورة، مومياء يوسف أو أوزوريس/يوسف والتى أخذها موسى معه خارج مصر أثناء



خروجه باليهود من مصر، وعلى حين جثمان موسى قد اختفى فإن مُوميــاء يوسف بقيت؛ لأنها وصلت إلى أرض الميعاد حيث يحلــو لأتبــاع الأديــان اليهودية والمسيحية والمسلمة أن يحددوا مكانها فى مقبرة الأنبياء فى الخليل.

ونظرًا لأن التأملات والنظريات الثقافية المركبة عن يوسف كثيرة جدًا فهناك ملف كامل يدمج هذا المفسر الكبير للأحلام فى شخصية "ســارابيس"، إله التنبؤات، وهو تصوير ثقافى مختلط للإله أوزوريس، وهناك تفسير كان ولا يزال منتشرًا، بأن اسم "سارابيس" مشتق من اســم "ســارة". والتفــسير اليهودى لـــ" سارابيس"، المؤمن ببشرية الآلهة، مشروح فى نص توراتى من العهد الرومانى، كما يمكننا التخيل بأن هذا التفسير قديم جدًا مثــل التفــسير السكندرى لموسى والخروج باليهود من مصر[٨٢]، وسوف يتأكد هذا التفسير فى التفسيرات المسيحية: حيث إن اسم "سارابيس" هو الذكرى المشوهة لاسم يوسف[٨٣]، ونجد هذا الشرح التفصيلى عند "فارميكوس مــاترنوس"، وهــو مخلص لنظرية الإيمان ببشرية الآلهة:

> **"كانت مصر مهددة بمجاعة وجاءِ شاب، هو نبتة نبى عجوز، وفــسر للملــك الحلم الذى حلمه وشرح له كل ما يهدد بلاده، وهذا الشاب هو يوســف بــن يعقوب الذى ألقى به فى السجن بسبب عفته، ولكنه بعد تفسيره لحلم الملــك، عُيِّنَ فى حكومة المملكة، وبالفعل وبفضل تخزين المحاصيل والحفاظ عليهــا مدة سبع سنوات، طبقا لتفسير يوسف بإلهام إلهى، مما قلــل مــن مجاعــة السنوات السبع التالية، وبعد وفاة يوسف، بَنَىَ المصريون – حــسب تقاليــد بلادهم وللاعتراف بفضل هذا الوزير الحكيم وتخليده– معابد له وصنعوا لــه تمثالا ووضعوا فوق رأسه صواع مملوء بالدنانير التى كان يوزعهــا علــى الجائعين، وبالإضافة إلى ذلك وحتى يصبح التعبد له أكثــر احترامًــا – فقــد أطلقوا عليه اسما مشتقا من الأصل الأول لجنسه؛ لأنه كان بالفعل حفيد سارة التى أنجبت لإبراهيم، وبفضل من الله، ولدت وهى فى التسعين من عمرهــا، لقد سُمِّىَ سارابيس باللغة اليونانية ومعناه ابن سارة"[٨٤].**



وهكذا يمكننا أن نفهم أن "مانتون" الذى جعل من أوزوريس هليوبوليس نموذجا لموسى (ومصدر لاسم أوزارسب)، أنه فعل ذلك استجابة لادعاء يهودى، نقلاً عن المصريين، يجعل من أوزوريس أو "سارابيس" تناسخ ليوسف، وهذا التفسير اليهودى الإغريقى، منذ بدايات عصر الإسكندرية، يوجد مقابل له عكسى فى نص مصرى مضاد لليهودية ومتضافر مع ذكريات الأجنبى الشرق أوسطى عدو الآلهة[٨٥].

نظرات على الجالية اليهودية فى الإسكندرية

استقرت جالية كبيرة من اليهود فى الإسكندرية بعد وقت قليل من إنشاء هذه المدينة، وانتهى بها الأمر فى نهاية عهد البطالسة إلى التمركز فى حى بأكمله فى المدينة[٨٦]، وعلى عكس ما ذكره "فلافيوس جوزيف" فإن اليهود لم يتمتعوا حقوق المواطنين (من المقدونيين) نفسها؛ لأن اليهود كانوا يكونون جالية مستقلة إلى حد ما ولهم حرية تامة فى ممارسة شعائرهم الدينية، ويجب أن يفهم أصل هذه الجالية منذ عهد بطليموس الأول فى إطار تاريخى واسع.

لقد كانت مملكة يهوذا حتى بداية عهد الإسكندر الأكبر مجرد محمية فارسية تقع خارج الطرق التجارية والعسكرية بمعزل عن الطريق الساحلى الذى يربط سوريا وفلسطين بمصر ومن طريق القوافل الذى يربط الجزيرة العربية بدمشق مرورا بـ"بترا"[٨٧]، ونعتقد أن "هذا الانعزال الجغرافى كان فى صالح الانغلاق المعروف فى القانون اليهودى"[٨٨]، وبعد وفاة الإسكندر الأكبر خضعت مملكة يهوذا لسيطرة البطالسة، وكانت النقود تصك فيها وعليها صورة بطليموس الأول ومكتوب عليها "يهوذا" بالحروف الآرامية مما يدل على نوع من الاستقلال. وكانت مملكة يهوذا هى أرض الشعب اليهودى وجيروزاليم هى مقر الحكومة المحلية المكوّن من مجلس من القدماء (الجيروزى) وتساعد الكاهن الكبير، وهكذا فإن الوضع السائد فى عهد



الفرس "الآشامندية" قد استمر مع تعديل طفيف، فى عهد الفرس "الآشامندية" كانت السلطة فى يد حاكم مدنى إلى جانب الكاهن الكبير أما فيما بعد فقد أصبح الكاهن الكبير، يجمع بين منصبه الأكليريكى ومنصب الحاكم المدنى (باشا) وكان هو المسئول عن جمع الضريبة الملكية.

أما هجرة اليهود إلى الإسكندرية فترجع بكل تأكيد إلى أسباب اقتصادية فقد سادت فوارق اجتماعية، وانتشر الفقر بين أهالى القرى بما يتعارض مع النمو الاقتصادى الميسور فى جيروزاليم، وقد أدت هذه الهجرة إلى نوعين من التفاسير لها طابع أسطوري، فطبقا لرواية يهودية نقلها المؤرخ "هيكاتيه"(٨٩) فإن "بطليموس الأول سوتر" قد أبدى خلال غزواته فى سوريا كثير من المشاعر الإنسانية وكان لطيفًا جدًا مع السوريين مما جعل عددًا كبيرًا منهم وخاصة من اليهود ينضمون إليه تلقائيًا ويعودون معه للإقامة الدائمة فى مصر، وطبقا لـ" هيكاتيه "فإن اليهود جاءوا معه تحت قيادة الكاهن الكبير، "إيزشياس"، البالغ من العمر ستة وستين عاما والذى كان يحظى بمكانة رفيعة وسط مواطنيه، فقد كان رجلا ذكيا وخطيبا بليغا وخبيرًا بالسياسة وبالحياة العامة، وكان عدد الكهنة اليهود الذين يحصّلون الضريبة على المنتجات ويديرون الشئون العامة يبلغ حوالى ألف وخمسمائة كاهن... ويقول "هيكاتيه": إن هذا الرجل بعد أن بلغ هذه المكانة وتصادق معى قد جمع بعض أصحابه وأقاربه وعرفهم بكل خصائص أمته فقد كتب تاريخ اليهود ونشأتهم وتكوينهم واستقرارهم فى بلدهم(٩٠).

أما الحكاية القديمة الأخرى من أصل يهودى أيضا عن هجرة اليهود إلى الإسكندرية طبقا لـ" خطاب أريستيه" فهى تروى حكاية ترحيل جماعى لليهود (مائة ألف تقريبا) قام به "بطليموس الأول" وجلبهم بوصفهم عبيدًا أسرى حرب أو كجنودًا: "وكان كثير من اليهود قد جاءوا بعد الفرس، وقبلهم



جاء آخرون أيضًا مساعدين للحرب فى صفوف "بسامتيك" ضد ملك أثيوبيا ولكنهم لم يأتوا بهذه الأعداد الكبيرة مثلما جلبهم بطليموس ابن "لاجوس"[٩١].

ونلاحظ أن هذا النص مرتبط أيضا برواية ترجع إلى التوراة كما نلاحظ أنه لم يذكر فيها مسألة موسى ولا خروج اليهود من مصر. وهذا الصمت بخصوص خروج اليهود من مصر يعد منطقيا مادام أن الموضوع الذى يهم المؤلف هنا هو الهجرة أو وجود شعب من اليهود فى مصر وليس حكاية الخروج من مصر. وبالرغم من ذلك فيمكن أن نفترض أن التفكير فى يوسف وموسى والخروج من مصر كان واردا فى ذهن هؤلاء المهاجرين وهم يتوجهون نحو أرض يمكن أن يعدوها أسطوريا كأرض الأصول والمنبع، وهذا الترحيل أو هذه الهجرة يمكن أن تأخذ فى نظرهم سمات إيجابية تتنافى تماما بشكل متناقض مع المنفى.

إن الروايات التى نقلها لنا كل من "هيكاتيه دابدار" و"مانتون"، وهى الكتابات الأولى التى وصلت إلينا عن الأسطورة الإغريقية المصرية المسماة "أسطوره الجذام" أو "أسطورة موسى المصرى"، ترجع إلى الفترة الزمنية التى هاجر فيها كثير من الشعب اليهودى ودخلوا مصر فى عهد بطليموس الأول، ونتذكر أنه فى رواية "هيكاتيه" كان موسى يبدو حكيما ومحاربا شجاعا ثم يصبح المشرع لمجموعة من المهاجرين "الأجانب" المطرودين من مصر بعد وباء (وهى المجموعة المتجهة إلى مملكة يهوذا).

وقد سن موسى تضحيات وقرابين مختلفة عن الشعوب الأخرى وكذلك كان أسلوب حياتهم مختلفا؛ وفى الواقع إذا كان موسى قد أرسى أسلوب حياة غير اجتماعى؛ فذلك بسبب طردهم من مصر وبسبب تأثرهم بظاهرة كراهية الأجنبي. أما فى رواية "مانتون" فإن أوزارسب /موسى يجبر شعبه على أن يقسم له قسم الولاء "ثم يأمرهم بعد ذلك بعدم التعبد للآلهة وبأكل لحم الحيوانات التى كانت مقدسة فى مصر، وذبحها وأكل لحمها جميعا وعدم



التعاون إلا مع الذين أقسموا قسم الولاء نفسه له... وبعد أن أمرهم بكل هذه التعليمات وكثير غيرها مضادة تماما لعادات المصريين وتقاليدهم، فقد دعاهم للاستعداد لمحاربة "أمينوفيس"(٩٢).

وهذه الروايات الإغريقية/المصرية أو المصرية /الإغريقية عن قصة موسى تعطينا تعليقًا انتقاديًّا (من وجهة النظر المصرية)، وخاصة رواية "مانتون" التي تبدو معادية للخطاب اليهودى الذى صُوِّرَ بأنه "متغطرس"، وسوف يحدث بعد ذلك سوء فهم من النوع نفسه حين وصول فرق جيش "أونياس" والتى تقدمها الرواية اليهودية على أنها نبوءة أُعلِنتْ لـ"عزير"، وهى نبوءة معادية لمصر(٩٣). أما المصريون من جانبهم فإنهم يفسرون وصول فرق جيش "أونياس" إلى منطقة هليوبوليس على أنها كارثة أعلنت أيضًا بتنبؤات(٩٤).

موسى وأورفيه

يمكننا إذن أن نعد الرواية الإغريقية / المصرية عن أصل جيروزاليم (موسى المصري) قد تم صياغتها فى عهد "بطليموس الأول سوتر" ردَّ فعل لنوع من الهجرة، وأنها تدخل فى إطار البلاغة المصرية التقليدية القديمة، ولكن رد الفعل هذا تكّون بخصوص شعب له عادات وتقاليد غريبة من وجهة نظر المصريين والإغريق. وهذه التقاليد والعادات تجعلهم بمعزل عن الآخرين على حين هم جاءوا عندهم ليحتلوا جزءا من أراضيهم، وفيما بعد يدخل رد الفعل هذا فى الفكر اليهودى الإغريقى من خلال اعتماد روايات "هيكاتيه" و"مانتون" إلى جانب إدخال ما أطلقت عليه سابقا تعبير"مثلث لاهوتى"(٩٥) ولكن بعد تعديل عميق فى المغزى؛ لأن محورالاهتمام قد تغير، ففى الرواية الإغريقية/المصرية كان محور الاهتمام هو الممارسات الدينية



اليهودية وعلاقتها بالتقاليد المصرية الإغريقية، داخل نص يرتبط بإنشاء جيروزاليم والمعبد، أما فى الرد اليهودى على هذه الروايات، وهذا الرد يأخذ فى الحسبان ما هو مذكور فى التوراة، فالاهتمام لم يعد مسألة إنشاء جيروزاليم، ولكن المسألة ترتبط بموسى وإرسائه نوعًا جديدًا من الحكمة والتدين. وفى الوقت نفسه تبدأ رواية "كادموس" و"دانوس"، المستعمرين، اللذين يخرجان من مصر لإنشاء (أو إعادة بناء) "طيبة" فى "بيوتيه" وسط اليونان و"أرجوس" فى "بيلوبوناز"، ويتركان مكانهما "أورفيه"، ذلك الخبير الدولى فى الألغاز والأسرار الذى جاء إلى مصر خصيصا لمقابلة موسى، وهذا النموذج الجديد سوف يستخدم هو أيضا المعطيات القديمة والروايات والتفكير الذى يرجع إلى "هيرودوت" من خلال روايات "ديودور و"هيكاتيه" و"مانتون". وطبقًا لرواية "ديودور" فإن الإغريق يقولون: إن المصريين هم الذين استعاروا منهم أسرار "ديونيزوس" (أوزوريس) والمرجعيات إلى أسطورة تقطيع جسم أوزوريس مما يفسر دور "فالوس" الذى يستخدم خلال الاحتفالات الغريبة[٩٦].

ومن جانبهم يؤكد المصريون أن الذين يقولون: إن أوزوريس (ديونيزوس) قد ولد فى "طيبة" فى "بيوتيه" وسط اليونان، وإن والديه هما "زيوس" و"سيميليه"، هم كاذبون ومزورون للحقيقة، وفى الحقيقة فإن "سيميليه"، بعد زواج غير معلن، قد أنجبت ولدا ميتا عند مولده بعد سبعة شهور من الحمل وكان يشبه الصورة التى يعطونها المصريين عن أوزوريس[٩٧]، ولقد أوحى إلى "كادموس" أن هذا الولد هو إضافة لأوزوريس فألبسه الذهب وقدم له القرابين مثل الإله وادعى أن والده هو "زيوس" وذلك احتراما لأوزوريس ولحماية ابنته من الأقاويل بالرغم من أنها أخطأت. وبعد



ذلك قام "أورفيه" بزيارة مصر وتعلم أسرار أوزوريس واستُقبِل بترحاب شديد بوصفه حاكما مشهورًا بأنه رئيس المؤسسات التى أقامها خلفاء "كادموس":

" إن "أورفيه" اشترك فى البحوث الدينية عند المصريين ونقل ميلاد أوزوريس القديم إلى عهد أحدث، وحتى ينال رضا الكاداميين سَنَّ شعائر جديدة لديهم، حيث أقنعهم بأن" ديونيزوس" هو ابن "زيوس" و"سَيميليه". وقد اشترك غالبية الناس فى الاحتفالية بهذا الإعلان بعضهم بسبب الجهل، وبعضهم بسبب تصديقهم للروايات وللمصداقية التى يتمتع بها "أورفيه" وسمعته الطيبة واستقبلوا باستحسان وسرور التأكيد بأن الإله يعد إغريقيا كما قيل لهم، وبعد ذلك خَلَّدَ الشعراء ورواة الأساطير شجرة العائلة وهذا الانتساب وألفوا المسرحيات فامتلأت المسارح بالمشاهدين واستمرت هذه الرواية تستحوذ على الثقة القوية التى لا تهتز بأى شىء. ويقول المصريون: إن الإغريق عامة يستولون على أبطالهم وعلى آلهتهم وكذلك على المستعمرات التى جلبوها (المصريون) بأنفسهم[٩٨].

وبعد دخول اليهودية وموسى فى مجال الضمير الإغريقى دخلت معهم تلك الصورة المتطورة والمعكوسة لهذه الشخصية التى تنتمى إلى ثقافتهم ولكنها تنتشر وتشتهر بأنها زعيم التوحيد، وطبقا للمؤلف اليهودى "أريسطوبول" فإن "أورفيه" قد تعلم فى مصر دين موسى قبل أن ينقل تلك الأسرار المصرية إلى الإغريق. وطبقا لرواية "ديودور" (التى جاءت أيضا فى كتاب "أرجونوتيك أورفيك")[٩٩] فإن هذه الأسرار قد أتت بالفعل من مصر حيث سيطرت شخصية مؤلف التوراة. وهذا الكاتب "أريسطوبول"، ربما يكون هو الذى جاء ذكره فى الكتاب الثانى للعهد القديم (ماكابيه)، وهو كان نشطا على الأغلب فى عهد "بطليموس الرابع فيلومتر"، أى فيما بين ١٨٠ و١٤٥ ق. م.[١٠٠] ويدعى "أريسطوبول" هذا أن كلا من "هومير" و"هيزويد"



و"بيتاغورث" و"أفلاطون" كانوا يعرفون أن هناك ترجمة يونانية للتوراة سابقة على احتلال الفرس لمصر (٥٢٥ ق.م.) وأنهم استلهموا منها فى مؤلفاتهم. وشروحات "أريسطوبول" عن "كتاب موسى"، وهو كتاب مجازى ورمزي، يمكن وصفها تعليقا على السبعينية[١٠١].

ونقرأ لـ" أريسطوبول "إن "أورفيه" هو تلميذ موسى ويخاطب ابنه موسيه، وهذا التعليم كان يعد علنا "خطاب مقدس"[١٠٢]. والناشرون والمعلقون الحديثون يعرفون ذلك الدفاع وهذا التقديم للتوحيد تحت مسمى "وصية أورفيه"، وفى هذه الوصية يبدو أن "أورفيه" أعرب عن ندمه وعن خطئه، وهذا مقطع من هذا النص الذى ينقل فى الغالب أقدم صيغة لهذه القصيدة:

" سأتحدث إلى الذين لهم الحق فى الاستماع، أما المدنسون فإنى أدعوهم لوضع أبواب أمام آذانهم... ولكن أنت يا موسيه، ابن القمر الذى يمنحنا النور، أنصت إلى لأننى سأعلن الحقيقة، وأرجو ألا تتسبب الأشياء التى استقرت فى قلبك فى الماضى فى أن تحرمك من الخلود الخيّر، كن دائما مواظبًا وقريبًا منه واتجه بنظرك إلى لاجوس المقدس ... وتأمل فقط سيد الكون. فهو واحد، خلق من نفسه، ومن هذا الواحد تم خلق كل شىء ولا يراه أحد من البشر ولكنه يرى الجميع... إن هذا الواحد مستقر فى سماء جاف فوق عرش من ذهب، وهو واقف والأرض تحت قدميه، وهو يمد يده اليمنى لتلتف من كل جانب حتى تصل إلى حدود المحيط وحوله ترتجف الجبال العالية والأنهار على حين قاع البحر يتلألأ.

وفى مكان آخر يقول "أورفيه" الآتى: "زيوس واحد، هاداس واحد، هيليوس واحد، ديونيسوس واحد، إله واحد فى كل شىء، لماذا أحدثك عنهم وكأنهم مغايرون"[١٠٣].



وهذا النص مستلهم مباشرة من الروايات والثقافة الخاصة بـــ"أورفيه" ويضع على لسان "أورفيه" عبارات نجدها أيضا فى الثقافة الباطنية خاصـــة عند أفلاطون(١٠٤) سأتحدث إلى الذين لهم الحق فى الاستماع أما المدنـــسون فإنى أدعوهم لوضع أبواب أمام آذانهم أو لإغلاق أبوابهم لسد آذانهم. وبعـــد أن اكتشفت أوراق بردى "دارفينى" التى تنقل إلينا الصيغة نفسها من القـــرن الرابع ق.م فى تعليق على قصائد "أورفيه"(١٠٥): فإن ذلك يجعلنا نقر بـــدون أدنى شك أن المصدر الذى استلهم منه "أرسطوبول" هذه القصيدة هو مصدر عن "أورفيه".

(اليهوديات) من تأليف آرتابان

هناك مؤلف يختفى تحت الاسم الإيرانى آرتابان ويتفق الجميع على أنه عاش فى القرن الثانى ق.م وأنه ينتمى إلى الجاليات اليهودية من مصر، وهذا المؤلف كتب رواية غريبة عن تاريخ اليهود (اليهوديات) ويجعل "أورفيه" أحد أطرافها ليس بصفته أبو موسيه، طبقًا للرواية الإغريقية، ولكن تلميـــذه، ثـــم يتحول موسيه نفسه إلى موسى، وهكذا فإن موسيه/موسى يصبح لديه تلميـــذ هو "أورفيه "(١٠٦)، أما بالنسبة للمؤلف "آرتابان" فليس لدينا أى شهادة خارجية تتحدث عنه لذا سوف نكتفى لتحديد شخصيته بما ذكره هـــو فـــى الكتـــاب المنسوب إليه، ولقد اقترح المعلقون على هذا الكتاب أن نفسّر التفاصيل التى سردها "آرتابان" عن استقرار إخوة يوسف فى مصر (حيث يقال: إنه بنيـــت معابد يهودية) بالرجوع إلى استقرار المهاجرين اليهود فى وادى النيل، فـــى العهد القديم (ماكابيه)(١٠٧) وهؤلاء المهاجرون قد أحضرهم "أونيـــاس" ابـــن كاهن كبير من جيروزاليم فى عهد "بطليموس السادس فيلومتر"، ولقد تكونت منهم فرقة عسكرية فى خدمة الفرعون المقدونى بنوا معبدًا(١٠٨).



وتذكر المصادر اليهودية التاريخية هى أيضا وجود هذا المعبد الذى شُيِّدَ فى "ليونتوبوليس" بالقرب من "هليوبوليس"، بعد مضى قرنين من الزمان على الاضطرابات التى حدثت فى "أليفنتين"، وفى كتاب "الآثار اليهودية" "لجوزيف" نقرأ خطابا منسوبا إلى "أونياس" وموجهًا إلى حكام مصر، وهذا الخطاب أثر مؤثر من رواية مديح قديمة(١٠٩):

"لقد عثرت على مكان ملائم جدًا فى القلعة المسماة "القلعة المتوحشة"، ويحيط بها أنواع متنوعة من الأشجار وبها كثير من الحيوانات المقدسة... لذا أرجو منكم السماح لى بتنظيف هذا المعبد الذى لا يمتلكه أحد، والمنهار تماما لكى أشيد بدلا منه معبدا لله العالى على صورة معبد جيروزاليم وبالمقاييس نفسها، باسمك واسم زوجتك وأولادك وذلك حتى يستطيع السكان اليهود فى مصر أن يذهبوا إلى هذا المكان معا باتفاق تام بينهم وليخدموا مصالحكم، ولأن هذا ما أعلنه النبى عزيز فى الواقع. "سيكون فى مصر هيكل مخصص للرب الله "العلى" وهناك أشياء أخرى كثيرة تنبأ بها بخصوص هذا المكان"(١١٠).

ويدل رد ملوك مصر على أنهم كان لديهم وازع دينى أكبر من وعى "أونياس":

" من الملك بطليموس والملكة كليوباترا إلى "أونياس"، سلام:

لقد قرأنا طلبكم الخاص بالسماح لكم بتنظيف المعبد المنهار فى "ليونتوبوليس" بالقرب من هليوبوليس فى القلعة المسماة "القلعة المتوحشة"، وبعد التفكير تساءلنا هل من المستحسن تشييد معبد لله فى مكان غير ملائم كهذا ومليء بالحيوانات المقدسة، ولكن مادام أنكم ذكرتم أن النبى عزيز قد أعلن عن ذلك منذ زمن بعيد فنحن نوافق على مطلبكم إذا كان ذلك يتفق مع القانون اليهودى وذلك حتى لا نكون قد أخطأنا فى حق الله بأى طريقة ".



وهكذا شُيِّدَ معبد لله (تيوس هيبسيتوس) على أطلال المعبد المسمى "القلعة المتوحشة"[111]، كما أنه بإمكاننا أيضا أن نقرأ رواية أخرى أقل رومانسية عن هذه الأحداث فى كتاب "حرب اليهود" بمناسبة قيام حاكم الإسكندرية "ليوبوس" بإغلاق هذا المعبد بعد فترة من الاستيلاء على "ماسادا" والتى هرب على أثرها "سيكارس" إلى مصر مما أدى إلى حدوث اضطرابات، ويصحح "فلافيوس جوزيف" هنا هذا الوصف الموجود قبل ذلك فى كتاب "الآثار اليهودية" "ربما لأنه قرأ التقرير الذى أرسله "ليوبوس" إلى روما[112]، وهو يشرح كيف جاء "أونياس" يطلب مساعدة بطليموس بعد أن هرب من "أنطيوكيس إبيفان"، وكيف وعده بمساندة اليهود له فى الحرب ضد الحاكم السوري، وقد اقتنع بطليموس بكلامه ومنحه قطعة أرض بالقرب من "هليوبوليتان".

> **" شُيِّدَ "أونياس" قلعة ومعبدًا على هذه الأرض، ليس على غرار معبد جيروزاليم ولكن على هيئة برج مكون من أحجار ضخمة وبارتفاع ستين ذراعا، ولكن الهيكل بُنِيَ على نموذج جيروزاليم وزينه بالقرابين نفسها فيما عدا ما يرتبط بالشمعدان؛لأنه بدلا من الشمعدان صنع مصباحًا من الذهب يعطى ضوءا شديدا وعلّقه بسلسلة من الذهب، وكان المبنى محاطًا بحائط من قوالب الطوب والأبواب أيضا من الطوب"[113].**

وأطلق اسم تل اليهودية "تل اليهود" على ذلك الموقع وهو الاسم الحديث لمعبد "ليونتوبوليس" الواقع على بعد عشرين كيلومترا من هليوبوليس (إلا إذا كان معبد "أونياس" قد شيد داخل هليوبوليس نفسها) وتوجد عدة سجلات مكتوبة استخرجت من مقبرته تؤكد أن هذه الجالية اليهودية عاشت هنا حتى العصر الرومانى[114]، ولا تتكر المصادر الرابينية هذا المعبد ولكن تأثيره ظل محدودًا بوصفه معبدًا محلى شيد للجالية اليهودية على أرض "أونياس"[115].



والفترة التى شيد فيها هذا المعبد تبدو كأنها فترة عصيبة جدا فى مصر أيضًا؛ لأن التهديد السورى كان مقلقًا. بالإضافة إلى وجود نزاعات داخلية شديدة (نزاعات بين الأسر المالكة)، وتحدث بعد ذلك حركات عصيان وثورات مصرية ضد حكم البطالسة، خاصة الثورة ضد "ديونيزيوس بيتوسارابيس" عام ١٦٥ق.م.

ومن وجهة نظر البطالسة فإن "أونياس" قد وصل فى الوقت الملائم، فقد كان مصحوبا بفرقة جيش كبيرة وكان مواليًا بشدة للبطالسة وحدهم وباستطاعته أن يوفر لهم فى وقت قصير تأييد كل الشعب اليهودى المقيم فى مصر، وبالفعل عهد المصريون إلى "أونياس" قيادة الجيش المصرى كله وإلى قائد آخر قادم أيضا من مملكة يهوذا، "دوزيتيوس" وكانت فكرة وجود قيادة عسكرية قوية وموالية فى هيليوبوليس ضرورية لاحتياجين مهمين: الاحتياج الأول هو حماية مصر من غزوات محتملة تأتى من الشمال الشرقى والاحتياج الثانى هو أن "أونياس" يستطيع فى الوقت نفسه مراقبة والسيطرة على السكان المحليين فلم يكن إخلاصهم للحاكم مضمونا على الإطلاق، لذلك وافق البطالسة بترحاب على مطلب "أونياس" ببناء معبد فى هليوبوليس أو فى المنطقة(١١٦).

ولقد تم كل هذا على غير رضا المصريين الموجودين فى هذا المكان لأنهم لم يكونوا راغبين فى وجود هؤلاء المراقبين على أراضيهم، خاصة أنهم كانوا أجانب وفى مكان من أقدس الأماكن فى مصر، ومن أجل ذلك أغلقت المعابد وفقد الكهنة مناصبهم، وأدى تحويل هليوبوليس إلى معسكر حربى إلى غيظ شديد لدى المصريين، ونقرأ فى نص مكتوب على أوراق البردى اليهودية التى أعاد الباحث "جيدون بوهاك" قراءتها حديثا أن "اليهود القادمين إلى هليوبوليس واستقروا فيها هم الذين طردوا فى الماضى بعد غضب إيزيس عليهم"(١١٧).



وهذا النص يشير إلى رواية مصرية عن خروج اليهود من مصر وأُدخلت إيزيس فيها وهى رواية تتعارض مع رواية "مانتون" وسوف نجدها أيضا عند الكاتب "ليزماك دى تاسيت"(١١٨). وهذا النص بدون شك يروى رؤية ترتبط بنهاية العالم وهى قريبة من الروايات المماثلة الخاصة بتنبؤات "بواتيه" المشهورة(١١٩). وهذه النبوءة مسجلة ومحفوظة على ورق بردى من القرن الثانى أو الثالث الميلادى ولكن الأصل يرجع إلى القرن الثانى ق.م. ويمكن أن ندرج صياغة هذا النص، الذى وصل إلينا فى حالة ناقصة، فى إطار قدوم مجموعة المهاجرين إلى مصر بقيادة الكاهن "أونياس": "مصر المسكينة... المعابد... فرقة من الجنود... قف ضد اليهود... لا تترك مدينتك تتحول إلى صحراء... ولا معبدك إلى إسطبل خيول... إن الذين طردوا فى الماضى بعد غضب إيزيس عليهم سوف يقطنون فى مدينة الشمس (هليوبوليس)، والنبى سوف يُحَوَّل إلى شخص من عامة الناس"(١٢٠).

رواية أولى: يوسف وآسانت

تنتمى رواية "اليهوديات" للكاتب "آرتابان" إلى الرواية الرومانسية وقد أُلِّفَتْ فى وسط يهودى ناطق باليونانية وقريب جدا من الوسط الذى كتبت فيه أول رواية يونانية حُفظَتْ كاملة. ورواية "اليهوديات" تروى حكاية الحب بين يوسف وآسانت، بطلا الرواية. ولقد ترجم الباحث "جيدون بوهاك" حديثا الفصول من ١٤ إلى ١٧، وهو النص الخاص بالنبوءة التى تعلن، بصورة غامضة، عن قدوم شعب "أونياس" إلى مصر والإقامة فيها. و"آسنت" هى ابنة الكاهن "بنتفريس" من هليوبوليس وهى تحافظ على عذريتها بشدة وتعيش فى غرفة فى بيت أسرتها فى قمة برج حيث تتعبد للآلهة المصريين، وخلال زيارته لمنطقة هليوبوليس يخبر يوسفُ الكاهنَ "بنتفريس" بأنه سوف يزوره



فى بيته فى منتصف النهار، يقوم الكاهن "بنتفريس" بنقل هذا الخبر إلى ابنته ويعرب لها عن رغبته فى أن يراها زوجة ليوسف، تجزع "آسانت" من هذه الفكرة وتلزم غرفتها بالبرج؛ لأنها كانت ترغب عن أن تتزوج من أحد آخر إلا ابن الفرعون. ولكنها ما إن تشاهد الشاب يوسف من شرفتها حتى تقع فى غرامه، تُقَدِّمُ ليوسف فتهم بتقبيله، ولكنه يرفض كما يرفض أيضا أن يأكل مع المصريين، ولكنه يقوم بأداء صلاة يطلب فيها من ربه أن يجعل "آسانت" تترك دينها وتعتنق دينه.

ومن ثم تنعزل الفتاة فى غرفتها وترتدى ملابس الحداد للاستغفار الكبير ولكنها ترى رؤية مشروحة فى الفصول من ١٤ إلى ١٧ المذكورة: ترى نجمة الصبح كأنها رسول يحمل نور النهار، وفجأة تنفرج السماء عن نور طاغٍ ويظهر ملاك على هيئة والٍ وقائد جيش الإله "الأعلى"، تدعوه "آسانت" ليقاسمها إفطارها فيقبل دعوتها، ويصر على أن تقدم له شعاعا من عسل ولكن "آسانت" لا تملك شعاعًا من عسل ويصر الملاك على طلبه ويقول لها أن تذهب تبحث فى الغرفة المجاورة فتجد بالفعل شعاعا على المائدة، شعاعًا أبيض مثل الجليد وطويلا ومليئا بالعسل، ويفصح لها الملاك عن حقيقة العسل أنه عسل التقطه النحل من حبات الندى فوق ورود الجنة. وصورة العسل القادم من الجنة مأخوذة من الثقافة اليونانية الكلاسيكية الخاصة بنبع حديقة الرحيق غذاء الإلهة "هيسبيريد"، وطبقا للقدماء فإن العسل ليس من إنتاج النحل، لأن مهمة النحل هى فقط التقاط العسل من فوق الزهور والنباتات، وهذه الأخيرة ليست إلا الوسيط لأنها لا تدر العسل ولكنها تتلقاه من بعيد، وغالبا ما يكون من الندى أو من المطر الذى يضع العسل فوق الزعتر وعلى شجر الورد والزهور، وهذا العسل القادم رأسا من السماء ذات النجوم إنما تلتقطه النحلة بمجرد سقوطه من الهواء فيسقط، كما يقال،



فى خط صعود النجوم. وهذه النجوم هى أيضا مثل الحمام الذى يأتى بغـذاء الآلهة من حديقة "هيسبيريد" حيث يجرى نبع الرحيق، طبقـا لمـا ترويـه الأسطورة، وطبيعة العسل السماوى تبرر تشبيهه برحيق النبع. وفى إحـدى الصفحات المستلهمة خاصة يعرب الكاتب "بلين" القديم عن دهـشته مـن أن الناس لا تعرف عن فوائد العسل إلا القليل أى ما تبقـى مـن هـذا الغـذاء السماوى بعد ما يفقد كثيرًا من خصائصه ويفسد من جراء سقوطه فى الفضاء حتى يصل إلى الأرض، أما العسل الأصيل فهو بدون أدنى شك الرحيق[١٢١].

وما إن أكلت "آسنت" من هذا الطعام الذى وصف كأنه نوع من المـن السماوى والقادم من جنة آدم وحواء حتى أصبحت بذلك من الشعب المختار. ولكن فصل الرواية الخاص بشعاع العسل لا ينتهى بهذا التمـرين التثقيفـى الفكرى الناجح؛ لأن الملاك يقوم بحركة غريبة حيث يرسم فـوق الـشعاع بأصبعه خطين يصبح لونهما أحمر مثل الدم، وعلى الفور يخرج النحل مـن ثقوب الشعاع، نحل غزير يرتدى ثياب أرجوانية زاهية مشغولة بخيوط مـن ذهب ويحمل فوق رءوسه تيجانًا من الذهب. ويلتف النحل حول "آسانت" من رأسها إلى قدميها وتأتى نحلات أكبر من الآخريات، مثل الملكات، وتلتف فى دائرة حول وجه الفتاة وتضع فوق شفتيها شعاعًا يشبه الشعاع الذى أتين منه ثم يأتى النحل يتغذى من الشعاع فوق شفتى "آسانت". وطبقا لرواية الباحـث "جيدون بوهاك" فإن النحلات المشتقة من الشعاع الدموى، فى هـذه الرؤيـة والتى ترتدى رداء يشبه رداء الكهنة مثلما جاء فى كتاب خروج اليهود مـن مصر (٥ــ٢٨،٤)، إنما تذكرنا بتشييد معبد "أونياس" فى هليوبوليس بعد نفى المهاجرين ووصولهم إلى مصر بقيادة ابن الكاهن الكبير "أونيـاس" الثالـث والذى اغتيل فى "أنتيوش" عام ١٧١م. وهذا النفى شُبِّه فـى هـذه الرؤيـة بجماعة النحل[١٢٢].



ونجد فى كتاب" اليهوديات "لآرتابان" كثيرًا من العناصر والتفاصيل الخاصة باليهود فى مصر تتوافق مع هذا السياق، فإلى جانب دور يوسف بوصفه مشيّدًا للمعبد نجد أيضا أن دور قائد فرق جيش الفرعون يقوم به موسى.

من هو آرتابان

وطبقًا للباحث "جوزيف فرويدانتال"، وهو تلميذ "برنايز"[١٢٣] ويعد أول عالم اهتم بدراسة كتاب "آرتابان" والذى أثبت أن هناك دليلاً قويًا يمنع أى تردد فى وصف هذا المؤلف المسمى "آرتابان" بأنه يهودى وهذا الدليل هو طابع المديح التلقائى الذى يصف به كل ما يرتبط بإبراهيم ويوسف وموسى إلى جانب معرفته الجيدة بالثقافة اليهودية والتوراة. وهذه المعرفة الجيدة لم تمنعه من إدخال عناصر مستلهمة من الأدب الروائى الإغريقى وبعض الاعتبارات ذات طبيعة وثنية وبعضها الآخر يرتبط بنوع من الإيمان ببشرية الإله ترجع إلى "هيكاتيه دابدار"، ولكن لماذا اختار مؤلف "اليهوديات" اسم "آرتابان" ؟ ولا يتردد الباحث "جوزيف فرويدانتال" فى الإجابة عن هذا السؤال[١٢٤]: "ربما وبالتحديد لأنه حسب ما نعرفه لم يحدث أبدا أن يهوديا حمل هذا الاسم الفارسى، ربما أراد مؤلف هذه الرواية أن يضع حكاية تاريخ إسرائيل طبقا لرواية الكهنة المصريين على لسان فارسى يعيش فى مصر، فارسى يستطيع أن يضيف أشياء كثيرة من ناحيته مستوحاة من الموروث الشعبى الفارسى."ويضيف "فرويدانتال" أن هذا التبرير ضعيف جدا واستنادا إلى مصادر بعيدة جدا فإن: "هذا الاحتمال ليس ضروريا لأن هناك أسماء فارسية كانت مستخدمة عند المصريين فنجد مثلا أن أحد كهنة إيزيس كان اسمه "ميتراس" (مذكور عند "أبيبيه"، التطورات ١١، ٨٠٠) كما أن "آشيل" يذكر مصريين آخرين يحملون أسماء فارسية (فى الفرس، ٣٧ و ٣٨



و٣٠٨)[١٢٥]. وفى النهاية يقول" فرويدانتال" إن المؤلف كان يهوديًا ولكنه لم يكن يريد أن يعرف أحد ذلك وأنه ألف روايته تحت اسم "آرتابان"، وكأنه اسم كاهن مصرى، سرد فيها رواية مصرية لحكاية إسرائيل.

ونحن هنا أمام ما يطلق عليه كلمة "تروجشريفت "أى خداع أدبى. ومن غير المعقول أننا أمام رواية كتبها كاهن مصرى. وسوف نرى بالفعل أن السرد فى هذه الرواية عندما يبتعد عن معلومات التوراة، يصبح على غرار النماذج اليونانية الإغريقية. وهذه النماذج ترتكز على عناصر مصرية أعيدت صياغتها ترجمتها وتفسيرها. ولكن هذا لا يكفى حتى نتخيل أن النص الذى سنقرأه والذى قدمه مؤلفه اليهودى على أنه من إنتاج كاهن مصرى نشط فى مجال التقريب بين الثقافات الثلاث، فالعداء الذى نلاحظه والذى يكنه المصريون لليهود يبعد هذا الاحتمال. وما يبقى هنا هو أن "آرتابان" يظل اسما لقلم نموذجى يرجعنا إلى اسم مستعار ولكنه فى الواقع معتمد فى مصر فى عهد البطالسة[١٢٦]. كما أن رنينه الفارسى يعطى لونًا أجنبيًا بعيدًا لهذه الطريقة الغريبة وغير المعتادة والتى تتسم بانفصام فى الشخصية فى سرد حكاية إسرائيل، وربما يكون السبب فى اختيار هذه التسمية المستعارة هو تفادى الفضيحة داخل المجتمع اليهودى أو لإضافة قوة أكثر لهذا المجتمع اليهودى من خلال ذلك المديح الروائى وتقديمه على أنه من إنتاج مؤلف فارسى؛ أى: حليف تقليدى لليهود. وبالرغم من ذلك فبعض الناس يرفضون رؤية أن ذلك مجرد اسم مستعار.

إن اسم "آرتابان" هو بالتأكيد اسم فارسى ولا يمكن أن يمر على أنه مصرى ولكن ربما يكون بعض اليهود يحملون هذا الاسم على عكس ما يعتقده "فرويدانتال" وذلك رأى "مارتن هنجل" [١٢٧]. ومن وجهة نظره فهذه



الرواية ما هى إلا للدعاية "الوطنية" كتبها "آرتابنوس" حقيقى، وهو كاتب يهودى يحمل هذا الاسم ومهمته هى إثبات تفوق اليهود الدينى والفكرى والسياسى والذى كان له دور سياسى وعسكرى مهم جدا فى القرن الثانى الميلادى ومنذ تشييد "ليونتوبوليس"(١٢٨).

وسواء أكان اسمًا مستعارًا أم لا، فإننا بكل تأكيد أمام كتاب دعاية وأسلوب، صياغته تدل على موقف، وهذا النص لـ"آرتابان" عن موسى يجب أن يقرأ على أنه ربما يكون ردًا على كتاب "مونتان" وأيضًا على "هيكاتيه" بكل تأكيد، ولقد جاء فى كتاب "آرتابان" هذا أنه طبقًا لعلم اللغويات وأصل الكلمات فإن اسم اليهود مشتق بالأساس من "هرمويت" وبعد نقله إلى الإغريقية أصبح يهود كما يطلق عليهم أيضا العبرانيين، منذ إبراهيم، وكلمة "هرمويت" ترجع إلى هيرميس ــ توت، وسنرى فيما بعد أنها إحدى وجوه موسى(١٢٩).

لقد ذهب إبراهيم هو وكل عائلته (قبيلته) إلى مصر عند الملك "فاريتوتس" ودرس له علم الفلك والأبراج، ولقد أقام فى مصر مدة عشرين عامًا ثم رجع إلى بلده فى المنطقة السورية. ولكن ظل كثير من الذين جاءوا معه فى مصر واستقروا فيها نظرا لثراء البلد(١٣٠)، وينحدر يوسف من سلالة إبراهيم وهو ابن يعقوب ولقد ذكر "آرتابان" فى روايته حكاية يوسف وغيرة إخوته منه ووصول يوسف إلى مصر برفقة بعض العرب وبعد أن قدموه للملك أصبح فيما بعد حاكما على كل البلد، وكان يوزع الأراضى ويدير الزراعات ويخترع المعايير، وكان محبوبا من المصريين وتزوج من "أسانت"، ابنة كاهن هليوبوليس وأنجب منها أولادا. ثم أحضر أبويه وإخوته وأسكنهم فى هليوبوليس وفى سايس، وبعد ذلك ازداد عدد السوريين المسمين "هرمويت" بشكل كبير فى مصر وبنوا معبد "آتوس" ومعبد هليوبوليس.



"وحينما كان يوسف يحكم مصر خَزَّن محصول القمح مدة سبع سنوات، نتاجًا مثمرًا للزراعات وأصبح حاكم مصر"(١٣١). ثم مات يوسف وبعده مات فرعون مصر، ولكن يبدو أن بداية السرد فاسدة فيما يختص بموسى حيث نفهم من النص أن إبراهيم أثناء إقامته فى مصر كان على علاقة طيبة بالملك "فاريتوتس"، وبعد موت هذا الأخير انتقل الملك بالوراثة حتى وصل إلى "بالمانوت".

> **"وكان هذا الملك لا يعامل اليهود جيدا وفى البداية شيَّد "سايس" وأقام معبدًا مجاورًا ثم شيد معبد هليوبوليس، وأنجب ابنة هى "ميريس" التى تزوجت من "شينيفراس" والذى كان يحكم المنطقة الواقعة أعلى ممفيس (كان هناك عدة ملوك فى مصر فى ذلك العهد)، ونظرًا لأن هذه المرأة كانت عاقرا فقد تبنت ابنًا يهوديًّا وأطلقت عليه اسم موسى. وبعد أن بلغ أشده أطلق عليه الإغريق اسم موسيه. وموسى هذا أصبح معلم "أورفيه"(١٣٢).**

وطبقًا لهذا النص فإن موسى هو طفل يهودى تبنته أميرة مصرية ومنحته اسمه وهذا يتوافق مع ما جاء فى التوراة، ولكن فى الوقت نفسه يوجد فى هذا النص شيء غريب مضغوط؛ حيث إن مصر المذكورة فيه والتى نتخيل أنها قديمة جدًا، نجد فيها اليهود وأهل الإغريق مجتمعين. وعلى حين فى الموروث الإغريقى نجد أن موسيه هو ابن "أورفيه" ويحصل منه على علم الأسرار، نجد العكس فى ذلك النص الذى ألفه كاهن مصرى: موسى/موسيه هو الذى يُعلِّم "أورفيه" ويتولى هذا الأخير نشر العلم فى عالم الإغريق.

والأمر هنا يرتبط بنص سابق على نص "ديودور" والأخير جعل من "أورفيه" مبشرًا يستلهم من مصر، أما نص "آرتابان" فهو بكل تأكيد يأتى بعد نص "هيكاتيه من أبدار"، مصدر كتاب "ديودور". ومصر التى يستلهم منها



"أورفيه" هى مصر المصرية وفى الوقت نفسه كلها كالفسيفساء بطريقة غريبة؛ لأنها فى هذا النص اليهودى المكتوب للدعاية طبقا للأيدلوجية الإغريقية عن المخترع الأول[١٣٣]، ذلك المخترع الذى قدسه المصريون هو موسى نفسه، ولسنا هنا بعيدين عن تكهنات "ديودور" الذى يذكر أحيانا "إفهيمار" مرجعية، أما "آرتابان" وكما يبدو فإنه يكتفى بمرجعية "هيكاتيه"، فهو لا يحتاج" إفهيمار" مرجعية ليشرح هذه الرواية التاريخية التى تتدرج فيما سوف يطلق عليه مصطلح "إفهيميماريزم" (الإيمان ببشرية الآلهة) قبل الأوان[١٣٤]، لقد كان موسى يعد على الأرجح أنه مؤلف التوراة لذا قدمه فى النص أنه المشرع المخترع فاعل الخير المحبوب من جموع الشعب والذى قدسه الكهنة المصريون وأطلقوا عليه اسم "هيرمس"؛ لأنه كان يفسر الرسائل المقدسة"، وهذا المصير الخارق يتوافق بيسر مع النموذج الإغريقى، ولكن"آرتابان" يقدمه لنا على أنه وصل إلى قمة مهمته المصرية الوثنية."

> **عندما بلغ سن الرشد أخذ ينقل للناس كثيرًا من المعلومات المفيدة، لقد اخترع بالفعل المراكب والأسلحة المصرية والماكينات والأحجار والمعدات المائية والحربية إلى جانب الفلسفة، بالإضافة إلى ذلك فقد قسم البلاد إلى ٣٦ مقاطعة وجعل فى كل منها إلهًا للعبادة فيها وعهد للكهنة بالرسائل المقدسة كما كان هناك قطط وكلاب والطائر (إبيس)[١٣٥] كما وأنه أعطى للكهنة أراضى خاصة"[١٣٦].**

ويكفى اختراع الهيروغليفية (فى اللغة المصرية القديمة معناها كلمات مقدسة) ليجعل من موسى هيرميس/توت، بمعنى أنه قبل حتى الغطاس وشوك النار كان موسى يتواصل مع المقدس ولكن على الطريقة المصرية. وفى نهاية رواية "آرتابان" نجد موسى (موسى الموحد بالله هذه المرة) على صورة ساحر خطير يعرف الاسم السرى لله الواحد ويستطيع أن يكتبه وينطقه.



وهذا النص لـ"آرتابان" يقودنا من النبى اليهودى المتنكر فى صورة أمير مصرى إلى الساحر المصرى المتنكر فى صورة نبى توحيدى[١٣٧].
وفى المرحلة الأولى من حياته يقوم موسى بعمل حضارى لتثبيت حكم أبيه الروحى الملك "شنيبفراس"، ولكن هذا الأخير كان يغار من موسى ويريد أن يتخلص منه، لذا فقد أرسله فى غزوة ضد الإثيوبيين الذين كانوا يهددون مصر ومعه جيش من المزارعين ظنا منه أن هؤلاء المزارعين سيكونون جنودًا غير صالحين للقتال، ومن ثم سيخسرون المعركة وسيؤدى ذلك إلى مقتل موسى، ولكن ما إن يصل موسى إلى هيرموبوليس حتى يكوِّن معسكرًا حربيًّا من مائة ألف مزارع ثم يرسل خبراء لمراقبة المنطقة. "وحقق هؤلاء نصرا كبيرا فى المعارك"، وطبقا للموروث الإغريقى فإن هذه الحرب استمرت عشر سنوات. وشَيَّدَ رجال موسى ومدينة هيرموبوليس وجعلوا إلهها "إبيس"؛ لأن هذا الطائر يقتل الحيوانات المؤذية"، وبالرغم من أنهم كانوا أعداءه فإن الإثيوبيين أحبوا موسى لدرجة أنهم تعلموا منه الختان. ولم يكونوا وحدهم الذين أخذوا عن موسى هذه العادة فقد طبقها أيضا الكهنة المصريون. وهذا النص يتعارض إذن مع المعلومة التى ذكرها "هيرودوت" والذى جعل من الختان علامة مميزة لا تقبل الشك لمصدرها المصرى، والختان اختراع من يهودى يقوم بدور أمير محارب من مصر ولا يمكن أن تكون على ما يبدو إلا مصرية، وهذه المرحلة الإثيوبية فى رواية "آرتابان" تتوافق مع رواية يهودية تضخم معلومة مؤكدة فى التوراة تقول: إن موسى قد تزوج من امرأة من بلاد كوش أى امرأة إثيوبية[١٣٨].

وفى المصادر الرابينية نجد أن موسى أصبح واليا للإثيوبيين ثم ملكهم[١٣٩]، أما الإشارة إلى الطائر "إبيس" الذى "يقتل الحيوانات المؤذية" عن "آرتابان" فإنها نتيجة للاستيلاء على رمز تقليدى وتحويله، فنحن نجد عند



"هيرودوت" [١٤٠] هذا الرمز للصراع بين طيور "إبيس" حارسة الحدود والثعابين ذات الأجنحة القادمة من الجزيرة العربية لغزو مصر، ولكن فى نص "آرتابان" لا يوجد شيء يرتبط بالجزيرة العربية. وهذا الرمز يصبح له معنى عندما نقارنه بما ذكره "فلافيوس جوزيف" فى كتابه "الآثار اليهودية (الجزء الثانى، ٢٤٦) من حيل وسحر موسى خلال الحرب الإثيوبية: لقد أخذ معه فى هذه الغزوة أقفاصًا مليئة بالطائر إبيس لمحاربة الثعابين التى تلوث المنطقة وتمنع الوصول إلى أرض الإثيوبيين. وعلى ما يبدو فإن "جوزيف" يعود إلى مرجعية من الموروث اليهودى مماثلة للتى استلهم منها "آرتابان" روايته أو التى بدأها "آرتابان".

واستكمالاً لنص "آرتابان": يعود موسى إلى الملك "شينيفراس" ولكن جيش المزارعين ينقسم إلى فرقتين: فرقة تذهب لحراسة الحدود مع إثيوبيا، والفرقة الثانية تذهب لتدمير معبد "ديوسبوليس" المبنى من قوالب الطوب[١٤١] لإعادة بنائه من الأحجار المستقدمة من محاجر الجبل القريب، ورئيس هذه الفرقة هو "ناشيروس" (ناشيروت) الذى يذهب إلى ممفيس ويقابل موسى ويطلب منه (فى صورة لغز) ما يمكن أن يكون مفيدا للرجال. ويجيبه موسى: البقر لأنها تحرث الأرض، ومن ثم يطلق الملك "شينيفراس" اسم الطائر إبيس على ثور ويأمر الشعب ببناء معبد له (سيرابيوم ممفيس) وإحضار الحيوانات التى ذكرها موسى على أنها مقدسة لتدفن فيه، وكان الملك يهدف من وراء ذلك إلى دفن (إخفاء أو إزالة) مشروعات موسى.

ولكن بعد ذلك يحدث أنه ينفى الملك "شينيفراس" بعد أن يخلعه الشعب، وفى الواقع كان يبدو منذ بداية السرد أن سلطة هذا الملك مهددة[١٤٢] ولكن الملك بعد خلعه كان يدبر فى تكتم شديد مؤامرة ضد موسى وحدد الذين سيقتلونه، ويرفض الجميع القيام بذلك فيما عدا "شانيتوت"، ولكن الملك"



شينيفراس" يسب "شانيتوت" الذى ينتظر الوقت الملائم لينتقم من الملك، وبعد وفاة "ميريس" يصدر الملك "شينيفراس" أمرا إلى موسى وشانيتوت بنقل جثمان المتوفاة خارج حدود مصر العليا لدفنها، وكانت مهمة "شانيتوت" خلال هذه الرحلة هى قتل موسى ولكن أحد المتآمرين يفشى سر الفخ لموسى، يحترس هذا الأخير ويكمل إجراءات دفن "ميريس" ويطلق على النهر وعلي المدينة فى تلك المنطقة اسم (موريا)" وكانت "ميريس" هذه يقدسها الأهالى مثلما يقدسون إيزيس"، وهذا التقارب بين "ميريس" و"إيزيس" يذكرنا بمعلومة تقليدية عن أم موسى بالتبنى: وهى تحمل اسم "ترموزيس" فى كتاب "فلافيوس جوزيف "الآثار اليهودية" (الجزء الثانى، ٢٢٤) وأحيانا اسم "فاريا"، وهى أسماء أو صفات معروفة لدى الآلهة المصرية الكبيرة[١٤٣] ومن الواضح أن رواية "آرتابان" قد أُلِّفَتْ بوحى من خطاب إغريقى منتشر جدًا ولقد أوصلها إلينا "ديودور" من صقلية بالذات بالرغم من أنه جاء متأخرًا، وحتى نتأكد من ذلك يكفى أن نذكر بعض العناصر المشتركة. ومثال على ذلك المزارعون فى حكاية يوسف عند "آرتابان" والذى يدعى الدهشة لكونهم جنودا يثيرون الرعب نجدهم أيضا فى كتاب "ديودور"، "المكتبة التاريخية" ولكن ليس فى حكاية موسى وشعبه ولكن بخصوص آثينا[١٤٤] حيث لجأ "ديودور" أو مرجعيته (هيكاتيه) إلى ذلك ليثبت أن آثينا مستعمرة من "سايس" فقسم السكان إلى ثلاث طبقات تتوافق نقطة بنقطة مع التقسيم السياسى للمصريين: الطبقة الأولى مكونة من الكهنة المصريين الذين يحصلون على أفضل تعليم إلى جانب ملاك الأراضى الذين يحاربون لحماية المدينة ثم الذين يطلق عليهم فى مصر اسم "الفلاحين" وهم المزارعون "الذين يقدمون أيضا الجنود"، أما الطبقة الثالثة فهى طبقة الحرفيين الذين يقومون بالأشغال اليدوية، وهذه العناصر تتشابه من الجهتين. ولكن هذا التقسيم إلى ثلاث طبقات يختلف عن تقسيم "هيرودوت" (الجزء الثانى، ١٦٤) الذى يذكر سبع



طبقات حيث لا توجد طبقة المزارعين، ومن الواضح أن رواية "آرتابان" ترجع إلى روايات إغريقية أخرى قريبة منها أو معاصرة لها.

كما أن بعض الأجزاء الفسيفسائية عند "آرتابان" تتلاءم كردَّ فعل مع بعض الروايات الموروثة القريبة من الحكايات التى نقلها "ديودور" عن أوزوريس[١٤٥]. فالصلة بين "أورفيه" ومصر فى عصر أوزوريس تتحول عنده إلى صلة بين "أورفيه" ومصر في عصر موسى. وطبقًا لـ "ديودور" فعبادة "إبيس" يشترك فيها جميع المصريين على عكس عبادة الحيوانات المقدسة وهى صور محلية خاصة بعصر أوزوريس فقط. ونلاحظ أن عبادة "إبيس"، عند "آرتابان"، والذى يرجع مصدرها إلى موسى، فهو يفسرها على أنها ترجع إلى سبب عالمى من نوع الإيمان ببشرية الآلهة ولا ترجع إلى ممارسة محلية: إنما يرجع مصدرها إلى الخدمة التى يقدمها للإنسانية البقر المستخدم فى الزراعة. وطبقا لبعض المصادر التى يرجع إليها "ديودور" فإن قبور إيزيس وأوزوريس، موجودة فى أعماق إثيوبيا ومصر، فى الجزيرة الغامضة الممنوعة وسط النيل بالقرب من "فييلة" أى بعد تحديد فى المنطقة التى حدد فيها "آرتابان" قبر "ميريس"[١٤٦].

ويتقدم السرد فى رواية "آرتابان" مع المرجعية التوراتية، فحينما وصل خبر المؤامرة ضد موسى إلى أخيه هارون نصحه بالهروب وبالفعل هرب موسى واجتاز النيل من منطقة ممفيس حتى وصل إلى الجزيرة العربية، ولكن "شانيتوت" الذى اختبأ ونصب له فخا حاول أن يقتل موسى بخنجره، ولكن موسى نجح فى الإمساك بذراعه وقتله. ومقتل المصرى مذكور فى قصة موسى فى التوراة، وهو يدل على نزعة إلى التهور والعنف عند موسى ولكن "آرتابان" يفضل أن يحولها إلى حركة للدفاع عن النفس، ويعيش موسى فى الجزيرة العربية عند الملك "رجولوس" (وهم اسم آخر معتمد لـ جترو)



ثم يتزوج موسى من ابنته، وأراد الملك "رجولوس" أن يستولى على مصر ويجعل ابنته وصهره حكامًا عليها ولكن موسى حرصا منه على مواطنيه (الشعب اليهودى فى مصر) يقنع الملكِ بعدم الدخول فى الحرب وينصحه بغزوات للسلب والنهب.

وفى هذه الأثناء يرقد الملك "شينيفراس" مريضا ويموت أول ضحية لمرض "أليفنتياس". ولقد أصيب بهذا المرض كعقاب سماوى لأنه أجبر اليهود فى مملكته على ارتداء كفن المسيح وكان قد أمر بذلك حتى يتعرفهم وينغص معيشتهم، ولكنه عندما أمرهم بارتداء ملابس الأموات تسبب فى حمايتهم دون أن يدرى من الاحتكاك بالصوف مما جعلهم شعبا معزولا ولكنه نقيٌ؛ لأن قماش الكتان المصنوع منه كفن المسيح والابتعاد عن الاحتكاك بالصوف معلومة تقليدية مصرية معتمدة من "هيرودوت"، وبعد أن ذكر المؤرخ أن المصريين "كانوا يرتدون ملابس من الكتان مغسولة دائما باستمرار: وهذه نقطة فى غاية الأهمية بالنسبة لهم"[١٤٧] يعود المؤرخ ويؤكد أن حظر الاحتكاك بالصوف عند "الأورفيك" و"الباشيك" (وهو حظر يؤدى إلى ارتداء الكتان) كان معروفا عند البيتروغورثيين والمصريين:

> **"إن المصريين يرتدون ملابس من الكتان بها كرانيش حول الساقين (الكالزيريس) ويرتدون فوقها بالطو من الصوف الأبيض بالرغم من أنه ممنوع ارتداء أى رداء من الصوف داخل المعابد أو استخدامه ككفن لأن دينهم يحظر ذلك. وهم يتفقون فى ذلك مع الأورفيك والباشيك. وهم فى الواقع بيتروغورثيين ومصريين، والذى يشترك فى ممارسة شعائرهم يجب أن يطبق أيضا هذا الحظر ويصبح ممنوعًا عليه أن يكفن فى ملابس من الصوف، ويوجد خطاب مقدس بهذا الخصوص"**[١٤٨].



أما "بيليه" فإنه يوضح لنا الأمر فيقول: إن الصوف هو إنتاج زائد لحيوان غبى وهو مخصص للاستخدام الدنيوى فى قوانين "أورفيه" و"بيتاغورث" (وليس الباشيك) على حين الكتان ليس فى ملابس الكهنة فحسب ولكن أيضا فى غطاء الأشياء المقدسة[١٤٩]. ومرض "الإيليفنتيازيس"، طبقا للقدماء، هو مرض جلدى ونوع من الجذام. وفى رواية "آرتابان" فإن المدنسين لا يدخلون فى شعب موسى الذى يرتدى الكتان، وهذا المرض على العكس قد أصاب ملك مصر، ونرى هنا بوضوح أنه قام عن قصد بسرد عكس ما ورد فى رواية "مانتون" عن أسطورة مرضى الجذام وكذلك ما جاء فى قصة "ماكابيه" حيث نرى الملك "أنتوكيس" ضحية لمرض ملوث صديدى وهو فرعون جديد حل عليه غضب الآلهة[١٥٠].

ويدعو موسى ربه ليضع نهاية لمصائب شعبه وفجأة تشتعل نار من الأرض "دون أن يكون فى المكان شجر أو أى نوعٍ من الأخشاب" ويفزع موسى من هذه الأعجوبة ويحاول الهرب ولكنَّ صوتا إلهيًّا يأمره بأن يسير ضد مصر وأن يخرج باليهود من مصر إلى بلدهم القديمة"[١٥١]. يصل موسى إلى مصر ويذهب للقاء الفرعون وهو على هيئة ساحر، وتفتح له أبواب السجن من نفسها، حيث كان محبوسا، فيخرج ويتجه إلى قصر الملك وينجح دون صعوبة فى الوصول إلى غرفة نوم الملك ويوقظه من النوم، ويأمره الملك بأن يذكر له اسم الإله الذى أرسله فيقترب موسى من الملك ويهمس فى أذنه بالاسم فيسقط الملك بلا حراك، ولكن موسى يعيد له قوته فيعود الملك إلى الحياة ويكتب الاسم على لوح ثم يختمه بختمه الملكى، وكل كاهن يحتقر الاسم المكتوب على اللوح يفارق الحياة بعد عدة تشنجات[١٥٢].

ويطلب الملك من موسى أن يقوم بعدة أعمال سحرية تتفق بطريقة مباشرة بما جاء فى التوراة عن مصائب مصر وجروحها، وينتهى النص



المحفوظ باختراق موسى للبحر الأحمر والإقامة أربعين سنة فى الصحراء"؛ حيث يسقط الله عليهم دقيقا يشبه دقيق الذرة البيضاء القريبة من لون الجليد.

وطبقا لوصف "آرتابان" فإن موسى كان طويل القامة، أصهب ذا شعر أبيض طويل وله مهابة كبيرة. وكان هكذا وهو فى سن التاسعة والثمانين"(١٥٣) (هذا النص لـ"آرتابان" قد نقله لنا "إسكندر بوليهيستور" الذى ذكره "أوزيب" (الجزء ٩، ٢٧)، و"أوزيب "الذى يستلهم من كتاب (ضد آبيون) لفلافيوس جوزيف، يرجع إلى مصادر غير يهودية ليتحدث عن موسى ودينه، وهو يذكرهما غالبًا بطريق غير مباشر: مثل "هيكاتيه دابدار" من خلال "فلافيوس جوزيف" بالتحديد. كما أنه يستعير من "بورفير" كثير من العناصر كما أنه ينتقده أيضًا. وكما يبدو فإنه كان قد قرأ كتاب "كورنيليوس إسكندر بوليهيستور"، ويستخدمه مصدرًا لمعلومات لا نجدها فى أى مكان آخر، وهى معلومات غائبة فى كتاب "فلافيوس جوزيف" على الأخص، وقد أطلق على "كورنيليوس إسكندر بوليهيستور" أنه "العالم الكبير" أو "الفضولى" أو "التاريخ" بكل بساطة، وهو عالم متخصص فى القواعد اللغوية ومتعدد التخصصات عاش فى القرن الأول الميلادي، وهو يونانى من آسيا الصغرى وبالتحديد من "ميليه"(١٥٤) وقد اصطحب إلى روما وهو شاب كأسير حرب، أثناء حملات "سيلا" ضد "ميتريدات"، مع مجموعة أخرى من العلماء مثل "بارتنيوس"، مؤلف "الشهوات الغرامية "التى أهداها إلى "كونيليوس جالوس"، أول والٍ لمصر(١٥٥)، وفى عام ٨٠ تحرّر من العبودية بعد أن عمل مربيًا لأولاد "كورنيليوس لنتولوس سورا"، وعلمهم الآداب الإغريقية وظل مقيمًا فى روما حتى وفاته، وكان من بين تلاميذه "كيجين" المشهور، مؤلف "الحكايات " و"علم الفلك "كما ألف تعليقات لغوية عن أشعار "إليكمان" و"كورين" وكذلك ألف كتب عن أساطير "عن رموز البيتجورثيين" و"عن نبوءة



دلف". ولم يحتفظ سوى بالعناوين وبعض الأجزاء من هذا الإنتاج التاريخى والجغرافى والخاص بعلم خصائص الشعوب ومعظمه منقول بالأساس عن الكلدانيين والهنود والرومان وكتاب آسيا الصغرى من خلال المؤلفين اليونانيين، ويبدو أنه كان مخلصا جدا لمصادره لدرجة النقل منها كلمة كلمة، ومن الملائم تصنيف كتابه "عن اليهود" وسط هذا الكم الهائل من الكتابات عن خصائص الشعوب والتى لم يتبق منها سوى بعض الأجزاء التافهة، وقد كانت مرجعيته عن تأليف هذا الكتاب هو "أبولونيوس مولون"، معلم "سيشرون"، وقد استخرج "كليمون السكندري" من هذا الكتاب مؤلفه المشهور "مراسلات سليمان مع ملوك مصر وصيدا"[١٥٦].

كذلك استخرج منه "أوزيب" كثيرًا من الفقرات وكذلك فعل بعض المؤلفين اليهود الإغريق مثل المؤرخ "ديمتريوس"، و"أبيلوموس" أو المؤرخ "مالكوس كليودوموس"، كما استلهم الشاعر "إزيشيال" من الإسكندرية المسمى بـ "التراجيدى" ٢٦٩ بيت شعر من أشعاره عن خروج اليهود من مصر. وكما نرى فإن جزءًا كبيرًا من الموروث الأدبى اليهودى باللغة اليونانية قد دخلت فى مجال العلوم الرومانية الإغريقية وذلك بفضل" إسكندر بوليهيستور"، ولم يكن "إسكندر بوليهيستور" مجرد عالم كبير بل كان أيضا بكل تأكيد شخصا محبوبًا: ويقال إن زوجته "هيلينا" قد انتحرت حين بلغها نبأ موته حيث راح ضحية حريق شب فى بيتهما فى روما.

موسى بن يوسف عند (تروج بومبيه)

فى عصر "أوغستين" أَلَّفَ "تروج بومبيه" كتاب "حكايات عن فيليب" والذى وصلنا مختصر عنه فى كتاب "التاريخ العالمى "لـ"غوستين"[١٥٧]، حيث نجد أن موسى هو ابن يوسف، وسياق العرض هو مسيرة "أنتيوشوس



السابع سيديتس" نحو مملكة يهوذا عام ١٣٤ ميلادية، وهو سياق يمكن مقارنته بسياق روايات "ديودور" و"تاسيت": يذكر المؤرخون تاريخ جيروزاليم ومصادرها حين دخلها "أنتيوشوس لإبيفان"، و"أنتيوشوس سيديتس"، و"بمباى أو "تيتوس". ورواية "تروج بومبيه "تنقسم إلى جزئين باستلهام مختلف. الجزء الأول عبارة عن نص مدهش عن أنشودة الأنبياء مثلما نقرأها فى التوراة، حيث إن دمشق هى المصدر الأصلى لليهود وللملوك الآشوريين من سلالة سميراميس[١٥٨]. والمدينة أخذت اسمها من الملك "دامسقوس" وكان السوريون يقدسون زوجته الملكة "أثاريه"[١٥٩]. وبعد الملك "دامسكوس" حكم الملك "أزيلوس" وبعده "أدوراس"[١٦٠] ثم جاء إبراهيم وبعده إسرائيل[١٦١].

وأنقل هنا ترجمة قديمة من مدرسة "بورروريال" لجمال لغتها[١٦٢].

" ولكن هذا الأخير (إسرائيل) كان أسعد حظا وأشهر من جميع أجداده؛ لأنه حاز شرف إنجاب عشرة أمراء وقسم دولته الشاسعة إلى ممالك بعدد أولاده ولقد أطلق عليهم جميعا أسماء يهودية مشتقة من يهوذا ومات أحد أبنائه بعد أن قسمت الممالك ووزعت فأمرهم أن يحتفلوا بذكرى شقيقهم الذى تقاسموا ميراثه، أما يوسف وهو أصغرهم جميعا والذى كان جميع أخوته يخشونه بسبب تفوقه عنهم بذكائه فقد اختطفوه سرا وباعوه إلى تجار أجانب نقلوه معهم إلى مصر حيث استطاع بفضل عبقريته أن يفتح طرقا جديدة فى أسرار السحر الغامضة وسرعان ما احتل المركز الأول فى تقدير الأمير واحترامه. فإلى جانب تميزه فى شرح الأعاجيب والمعجزات كان أول من كشف للناس عن معجزة تفسير الأحلام، وانماز فى هذا المجال حتى إنه كما يبدو لم يخف عليه أى علم سواء من العلوم الإلهية أم العلوم البشرية. حتى إنه قد تنبأ بجدب الأرض بمدة طويلة قبل



حدوثه وبدون أدنى شك كانت المجاعة ستقضى على مصر لو لم يسمع الملك التحذيرات الحكيمة من هذا الرجل الملهم من السماء فأصدر أوامره بمرسوم لتخزين القمح مدة سنوات عديدة. وأخيرا فقد أكد بكل هذه الأدلة حقيقة إجاباته التى كان الجميع يتلقونها وكأنها تخرج من فم إله وليس من أحد البشر."

أما الجزء الثانى من الكتاب فإنه مستلهم مباشرة من نموذج مصرى قريب من مصادر "مانتون" و"هيكاتيه" ولكن دون أن يبدو بوضوح أنه ضد اليهودية:

" (موسى بن جوزيف) كان موصى عليه بوصفه ممتازًا لعلمه الذى ورثه عن أبيه ولجمال وجهه، ولكن المصريين الذين أصيبوا بوباء الجذام طردوه من دولتهم بناء على نصائح الآلهة (وقد حُذِّروا بنبوءة إلهية) وكذلك طردوا كل من كانوا مصابين بهذا المرض المعدى خوفا من أن ينقلوا المرض إلى كثير من الأشخاص الآخرين، وهكذا أصبح موسى مضطرا ليكون قائدا لهؤلاء المنفيين، فما كان منه فإن سرق كل الأشياء التى كان المصريون يقدمونها كقرابين، وسرعان ما تبعه المصريون ليستعيدوا بقوة السلاح الغنيمة التى سرقت منهم ولكنهم اضطروا للعودة بعد أن حاصرتهم عواصف شديدة أوقفت مطاردتهم، ووصل موسى إلى دمشق، وطنه القديم ودخلها بحذر، ثم استولى على جبل سيناء حيث خَلَّدَ ذكرى اليوم الأخير فى رحلته وآخر يوم من أيام الجوع السبعة التى قاساها هو وشعبه فى صحراء الجزيرة العربية، فسن هذا اليوم السابع يوم صيام وأطلقت أمته عليه اسم يوم "الشابات"، ولكن اليهود تذكروا أن المصريين طردوهم من بلدهم خوفا من العدوى من مرضهم فقرروا تفادى أن يحدث ذلك مرة أخرى من سكان المنطقة التى يعيشون فيها الآن لذا تفادوا بكل حكمة أن يتكرر هذا الحدث البشع، كما قلت، بالقانون الذى فرضوه على أنفسهم بعدم التعامل إطلاقا مع الأجانب، وهذا التصرف



الذى كان فى البداية عنصرا من سياستهم أصبح لا شعوريا نقطة من أهم نقاط نظامهم ودينهم، وبعد وفاة موســى، أيـد اليهــود ابنــه "أرواس" واختاروه كاهنا للديانة المصرية ثم ملكا، ومن هنا جاءتهم العادة التى تم الحفاظ عليها لديهم بدون انتهاك بضم المقدس إلى الملكيــة دائمــا فــى شخص أمرائهم، وقد جمع هؤلاء دائما العدل مع الدين وبلغوا بذلك مكانة رفيعة مدهشة، وازدادت ثروات هذه الأمة بــسبب الإيــرادات الــضخمة لصمغ البلسم الذى لا ينبت إلا فى هذا البلد فى ذلك الوادى الذى يحيط به حزام من الجبال وحائط طبيعى يغلقانه من كل جانب على شكل معــسكر. وتبلغ مساحة هذا المكان حوالى مائتى فدان واسمه جرش (جريكــو)... كما يوجد غير بعيد منه بحيرة كبيرة جدا ذات مياه راكدة مما جعل الناس يسمونها البحر الميت ولا تستطيع الرياح العاتية أن تحرك صــفحة هــذه المياه التى تكاد تكون صلبة بسبب الزفت الذى يجمعها...

نلاحظ هنا أن "موسى مضطر ليكون قائدًا لهؤلاء المنفيين فما كان منه فإن سرق كل الأشياء التى كان المصريون يقدمونها قرابين، وســرعان مــا تبعه المصريون ليستعيدوا بقوة السلاح الغنيمة التى سرقت مــنهم، ولكــنهم اضطروا للعودة بعد أن حاصرتهم عواصف شديدة أوقفت مطاردتهم"[١٦٣] لقد أخذ موسى معه من مصر الأشياء الضرورية للممارسة الدينية المصرية، لقد سرق موسى الأشياء الخاصة بالشعائر التى- من وجهة نظر "هيــرودوت"، حتى لو كان المصرى يعرف اليهود لتقاسمها معهم. وفى الواقع فإن ما نقله موسى إلى ابنه "أرواس" (هارون!) هو دين موصوف بأنه مصري، وهــذه الترجمة ماهرة جدًا، لأنها تستعيد واقعة بعد تصحيحها لصالح مرضى الجذام وهى واقعة من تراث البطالسة خاصة بالفرعون الإغريقى الذى يستعيد ويعيد إلى مصر التماثيل والأشياء المقدسة التى كان الغزاة الأجانب (الفــرس)[١٦٤] قد سلبوها، وفى الوقت نفسه ترجعنا أيضا إلى واقعة أخرى خاصة بالأوانى



الغامضة من الذهب والفضة وهذه الملابس التى استعارها الرجال والنساء اليهود من المصريين طبقا للسرد اليهودى عن خروج موسى باليهود من مصر(١٦٥).

سترابون: موسى بين الإغريق والبرابرة (الأجانب)

وهذا الوصف لموسى اليهودى ابن يوسف الذى يسرق، طبقا لرواية "تروج بومبيه" الأشياء الخاصة بالديانة المصرية والذى يصبح بسبب ذلك كاهنا للديانة المصرية، هذا الوصف يقترب كثيرا من الصيغة الحديثة، وهى لا تقل غرابة، والتى يرويها "سترابون"(١٦٦) حيث نجد أن أجداد اليهود مصريون.

> **"بالرغم من أن الشعب كان مختلطًا فإن الشىء الأكيد الذى نستخلصه من الموروث الخاص بمعبد جيروزاليم هو أن أجداد الذين نسميهم يهود أصلهم من مصر، وموسى، وهو عضو من الكهان المصريين ومسئول عن مقاطعة اسمها مصر العليا(١٦٧)، قد غادر إلى مملكة يهوذا لأنه قرف من مؤسسات بلده وهاجر معه عدد كبير من الرجال يقدسون الرب (الإله). وكان يعلّم الناس ويقول: إن المصريين والليبيين مجانين؛ لأنهم يدّعون أنهم يمثلون الرب على هيئة حيوانات مفترسة أو غير متوحشة، وإن الإغريق لم يكونوا أعقل منهم لأنهم يعطون للآلهة وجه إنسان وطبقا له فليس هناك سوى إله واحد والذى يضمنا جميعا مع الأرض والبحر وما نطلق عليه السماء والكون والطبيعة. ومن يجرؤ وهو بكامل قواه العقلية أن يصنع صورة لهذا الإله تشبه إنسانًا ممن نلتقى بهم عندنا؟ ومن الأفضل أن نكف عن صناعة تماثيل للعبادة، يكفى أن نضع حدودا لمعبد ولمكان مغلق على أن يكون جميلا وأن نمارس فيه العبادة بدون صور (بدون دعامة). وسوف يأتى الحالمون ليرقدوا هنا ليحلموا أحلاما جيدة لهم وللآخرين. ويجب على الذين يعيشون بحكمة وعدل أن ينتظروا الحصول على هدية أو منحة أو إشارة من هذا الإله. أما الآخرون فيجب ألا يتوقعوا ذلك، ولأن موسى كان يردد هذه الأقوال**



فقد استطاع أن يقنع كثيرًا من الرجال ذوى العقل الراجح أن يتبعوه حتى وصلوا إلى ذلك المكان حيث ترتفع الآن جيروزاليم، ونجح فى الاستيلاء عليها بسهولة؛ لأن المكان لم يكن مطمعا يستحق التسابق للقتال للحصول عليه. فالمكان صخرى وإن كان متوافرًا له الماء ولكنه محاط بأرض فقيرة وقاحلة ومليئة بالحصى على امتداد ستين غلوة (مقياس للطول). ولم يكن لدى موسى من الأسلحة سوى الأشياء الخاصة بالتعبد للإله وأخذ يبحث عن مكان يصلح للتعبد فيه. وقد وعد الناس بدين وتعبد بدون إعاقة الممارسين للشعائر ولا نفقات ولا ابتهالات مقدسة أو أى حركات لا معقولة. وقد نجح بفضل هذا الخطاب فى اكتساب سمعة طيبة وضمن لنفسه سلطة مذهلة على جميع الشعوب المحيطة به وكانوا جميعا مسحورين ومقتنعين بما يقترحه عليهم. وظل خلفاء موسى على المبادئ نفسها لفترة زمنية يمارسون فيها العدل ويتصرفون مثل الأتباع الحقيقيين(١٦٨). ولكن فيما بعد استولى على الكهنوت بعض الأشخاص المتعلقين بالخرافات والذين أصبحوا بعد ذلك طغاة.

ومن بين هذه الخرافات جاء رفض أكل بعض الأطعمة والمستمر حتى الآن وكذلك ختان الصبيان والبنات وبعض العادات الأخرى من نفس النوع. وبعد الطغيان أصبحوا قطاع طرق، وكان قطاع الطرق من المتمردين الذين ينهبون المنطقة نفسها والأراضى المجاورة وأحيانا أخرى يتحالفون مع من يملكون السلطة ليستولوا على ممتلكات الآخرين وضموا إليهم جزءًا كبيرًا من سوريا ومن فينيقيا. وبالرغم من ذلك فقد احتفظت قلعتهم باحترام شديد ولم يكن الناس يلعنونها بوصفها مقرا للطغيان بل بالعكس كانوا يحترمونها بشدة مثلما يحترمون مكانًا مقدسًا. وكان هذا الشعور متوافقا مع طبيعة الأشياء ومعتادًا عند الإغريق والأجانب. وبالفعل حتى يعيش الناس فى مجتمع معا يحتاج الناس إلى الاعتراف بسلطة واحدة (وبما أنهم سياسيون فإنهم يعيشون تحت أمر عام مشترك(١٦٩)) وبغير ذلك سيكون من المستحيل أن يستطيع الأفراد الذين يكوّنون مجموع الشعب أن يتصرفوا بطريقة موحدة ويضافروا جهودهم للصالح العام (وهذا بالفعل هدف كل دولة) بل من المستحيل أن



يستمروا فى تكوين مجتمع ما، ولكنْ هناك مبدآن للسلطة: (أمران): هناك السلطة (الأمر) المستمدة من الآلهة والسلطة (الأمر) المستمدة من البشر. وكان القدماء يميلون أكثر إلى استشارة النوع الأول واحترامه لذا كنا نرى البشر كلهم حريصين على سؤال الآلهة وإلى التجمع فى مجموعات، البعض أمام "دودون "حتى يرون أمر الإله "زيوس" يهبط عليهم من أعلى شجرة البلوط كاشفة الغيب "(١٧٠). والآخرون يقفون أمام "دلف" مثل هذا الأب الذى يتحدث عنه "أوريبيد" بقوله: "يتحرق شوقا لمعرفة إذا كان ابنه لا يزال على قيد الحياة أم لا" (١٧١) أو مثل هذا الابن نفسه:" الذى أراد أن يعرف الذين جعلوه يرى نور النهار فيطير إلى معبد "فيبوس" "(١٧٢) أو أيضا مثل "مينوس"، ملك كريت، الذى يقول عنه الشاعر:" كان يحكم وكل تسع سنوات، يعترف للإله بحميمية، ويستلهم من دروس "زيوس" الكبير "(١٧٣).

وفى الواقع فإن "مينوس" هذا، إذا صدقنا "أفلاطون"(١٧٤)، كان يصعد كل تسع سنوات إلى كهف "جوبيتور" ليستخلص من فم الإله نفسه التعليمات المقدسة التى ينقلها بعد ذلك للناس، أما "ليكورج" الذى كان كما نعلم منافسًا يغار من "مينوس" فقد كان يفعل نفس الشيء وغالبا ما كان يقوم، على ما يبدو، برحلة إلى "دلف" ليتعلم من "بيتيه" ما يمكن أن يأمر به أهل "لاسيدومينيا" (أسبرطة). ومهما يكن ما نعتقد نحن فيما يرتبط بالحقيقة التاريخية لهذه الأحداث فإن الناس فى ذلك العصر كانوا يقبلونها، ومن منطلق هذا التصديق كانوا يقدسون هؤلاء "الدراويش" بأسلوب خاص جدا لدرجة أنهم كانوا أحيانا يخلعون عليهم الكرامة الملكية ويعدونه رسلاً ملهمين يأتون إلينا بأوامر الآلهة ليس فقط طوال حياتهم ولكن حتى بعد وفاتهم، كما يشهد بذلك "تيريزياس" حسب ما نقله لنا "هومير":



"كانت له هبة خاصة، له وحده فقط، وهى العقل والحكمة، منحها له "بروسبيرين" واحتفظ بها، حتى وهو ميت، أما الآخرون فليسوا إلا ظلال هاربة"(١٧٥).

لقد كان موسى وأوائل خلفائه من بعده بالنسبة لليهود مثل ما كانت كل هذه الشخصيات بالنسبة للإغريق: "امفيروس"، "تروفونيوس"، "أورفيه"، موزيه" وكذلك كل هذه الشخصيات التى أطلق عليها أهل "كريت" لقب "تيوس" أى إله مثل: "زالموزيس البيتاغورثى "فى العصور القديمة، وكذلك من عصرنا هذا الكاهن المستلهم من "بيريبيزتاس". كما نجد نفس الشيء عند أهل "بوسبوران" شخصية "آشيكار" وعند الهنود "الفلاسفة الهنود" وعند الفرس "المرزبان" (وتقسيماتهم المتعددة)، وعند الآشوريين "الشلداى" وعند الرومان "الأساقفة التيرينية". وهكذا كان موسى وأوائل خلفائه عند اليهود، وأقول أوائل خلفائه؛ لأنه حسب ما ذكرنا قبل ذلك، فإن كرامة الكاهن الكبير ومهابته التى كانت نقية وطيبة فى البداية سرعان ما انتقصت وتدهورت"(١٧٦).

وفى هذا النص قُدِّمَ موسى على أنه كاهن مصرى مصلح يتبع ديانة فلسفية بدون ركائز (تماثيل) وهو يؤسس جالية من الحكماء منعزلين عن العالم المأهول بالناس، وسوف يمارسون، تحت قيادته ثم قيادة الكهنة الكبار من بعده، عبادة إله واحد بدون صور ولا تماثيل، وهو إله سماوى وعالمى يعبدونه فى هيكل مفتوح على السماء حيث يأتى إلى هذا المكان كل من يريد أن يحلم بالحصول على علامات من تنبوءات، أما الممارسات المميزة لليهود مثل الختان والممنوعات الغذائية اليهودية فلن تظهر إلا بعد ذلك وهى نتيجة لفساد إضافى ناتج عن المبالغة فى التحفظات الدينية وعن الخرافة والوسوسة"(١٧٧). والاتجاه نفسه إلى الفساد الذى يقود من الكهنوت إلى الطغيان وكما يقول لنا "سترابون" فإن الحكم يمكن أن يرتكز على سلطة إلهية



أو بشرية، وبقدر ما نقترب من المنابع بقدر ما نجد أن السلطة إلهية. ومن هذا المنطلق فإن "سترابون" يلجأ إلى تحليل مقارن للمؤسسات التى تربط بين الحكم والآلهة وهذا التحليل الدينى السياسى يوضح لنا تفكير "سترابون". ولدينا أمثلة كثيرة عن مثل هذه المقارنات ولعل أشهرها التحليل الطويل عن الأسرار، الفصل العاشر من كتابه "الجغرافيا "(١٧٨).

أحلام إغريقية رومانية

إن بيان الأمثلة المهمة عن الألوهية أو النبوة والتى سنقدمها فى هذا الفصل إنما الهدف منها هو تحديد شخصية موسى وأوائل خلفائه فى سلسلة كلاسيكية من الحكماء الملهمين والموظفين المتخصصين فى الإجراءات الإلهية وبعضهم وخاصة (الدراويش) يبدون كأنهم وسائل نقل للسلطة السياسية، وفيما يرتبط بدين موسى فإن "سترابون" ومصدره "بوزيدونيس؟" ينقل لنا أفكارًا إغريقية ترجع إلى زمن الاتصالات الأولى مع مملكة يهوذا. وكما نتذكر فإنه طبقا لـ "تيوفراست" أو "كليبارك دى سولس" أو ميجاستان" فإن اليهود كانوا يكونون طبقة من الفلاسفة مغلقة على نفسها، و"تيوفراست" يصر على العبادة فى الهواء الطلق ومراقبة النجوم. وهكذا فإن دين موسى يتم تقديمه على أنه يشبه كثيرا دين الفرس، وطبقا لـ "سترابون" فإن الفرس لا يقيمون تماثيل ولكنهم يقدمون القرابين من أماكن مرتفعة وهم ينظرون إلى السماء كما لو كان الأمر يرتبط بـ "زيوس" وهم يعبدون الشمس أيضًا والتى يسمونها "ميتراس" ويعبدون القمر وكوكب فينوس (أفروديت) وكذلك النار والأرض والرياح والماء(١٧٩). ولنتذكر أيضًا أن إله موسى مثلما يعرضه لنا "سترابون" قريب جدًا من إله الكون كما يقدمه "أرسطو" الشاب(١٨٠).



ولنتذكر أيضًا ما قاله الكاتب القديم "هيكاتيه من أبدار" عن مهمة الكاهن الكبير فى جيروزاليم وأنه موصل ورسول "الأوامر الآلهية". وكذلك الحالمون أتباع موسى كما يقدمهم "سترابون" يستقبلون هم أيضا صورا من الأحلام (صوتية أو بصرية) بمثابة أوامر إلهية. ولديهم بذلك موهبة لها نماذج كثيرة فى إسرائيل القديمة. وهكذا نجد أنه فى "كتاب الملوك" يظهر سليمان وهو **يمارس الرخم فى الهيكل فى أعلى مكان فى "جابعون"** (١٨١) **ويحكى الأشخاص** أنفسهم من الذاكرة الإغريقية الرومانية عن شخصيات من الموروث المصرى، وبالنسبة لمصدر شخصية موسى على أنه كاهن مصرى كما يقدمه "سترابون"، **يجب أن نذكر إلى جانب الموروث الفلسفى الإغريقى بالإضافة إلى الموروث** التوراتى وتطوراته، نذكر أيضا تطبيق ممارسات التنبوءات فى "سيرابيوم" الإسكندرية وكذلك تلك التى نجدها فى سيرابيوم ممفيس الذى لا يقل شهرة: بعض "المعتزلين" الذين يعيشون فى أروقة هذا الهيكل هم الحالمون المشهورون بأنهم شبه محترفين(١٨٢). ونعرف منذ مدة طويلة أرشيف واحد منهم وهو الإغريقى "بطوليمانوس" (المولود فى أواخر القرن الثالث قبل الميلاد) والذى يتحدث طواعيةً عن أحلامه(١٨٣). إن رواية "حلم نيكتانيبو" والتى نقرأ منها منذ وقت طويل بعض الأجزاء باليونانية، بالرغم من أن مصدرها الذى اكتُشف من وقت قصير هو نص ديموطي، هذه الرواية تثبت أهمية الأحلام والتجهيز فى خيال المصريين من عهد البطالسة(١٨٤). وهناك أرشيف آخر باللغة المصرية القديمة فقط وهى صحائف الكاهن "هور" المولود فى عام ٢٠٠ ق.م. تقريبًا، والتى تعطينا أيضا معلومات نادرة عن الحياة داخل سيرابيوم ممفيس.



ومثلما فعل المعزولون الإغريق فإن الكاهن "هور" سجل أحلامه ولديه أحيانا رؤى سياسية وتنبؤات[١٨٥]. وكان كثير من الحجاج يتجهون نحو هضبة سيرابيوم ممفيس حيث يلتقون ويستشيرون هؤلاء المعزولين. ولقد عُثِرَ على يافطة لأحد مفسرى الأحلام: والكتابة الموجودة على اليافطة لجذب المارة إلى دكانه تقدم الدرويش على أنه من "كريت" وهو مكلف من الإله (يحمل أوامر إلهية)[١٨٦].

وأهمية التجهيز فى سيرابيوم الإسكندرية لا تقل عنها فى سيرابيوم ممفيس(سقارة)، ويذكر المؤرخون اللاتينيون أن "فيسبسيان" خلال إقامته فى مصر، قد حصل على وعد بأنه سيصبح إمبراطورا من خلال نبوءة، نوع من حلم اليقظة رآه فى معبد إسكندرية "سرابيس"، وهذه الأسطورة عن تثبيت عبادة "سيرابيس" فى الإسكندرية ترتكز هى أيضا على تفسير حلم أمر، رآه بطليموس الأول[١٨٧].

إن شخصية موسى الفيلسوف الحالم طبقا لـ"سترابون" هى نتيجة بعض الصور الموجودة فى الفكر الفلسفى والراسخة فى الموروث الإغريقى النقى، وهى صور مأخوذة من خلال الملاحظة المباشرة للممارسات الدينية فى مصر وفى أرض يهوذا، ويبدو هنا واضحا جدا ذلك المثلث اللاهوتى مصر/اليونان/جيروزاليم والذى استقر منذ بداية عهد البطالسة والذى نجد أقدم شهادة عنه عند المؤرخ "هيكاتيه من أدبار"، ويمكن أن نقول: إن هذا المؤرخ والجغرافى قد جعله تفسيرًا شخصيًا حيث إنه وضع النظرية اللاهوتية الكونية لموسى (وليس فقط تفسيرة للأحلام ووثنيته التوحيدية) فى مواجهة ألوهية البشر عند الآلهة المصريين وفى مواجهة نظرية تجسيم الآلهة عند الإغريق أيضًا.



هناك نصوص متعددة، فى قصة خروج اليهود من مصر، عن أساليب إدراك ذلك الإله العالى جدا والواحد الأحد، ونجد فى الفصل الثالث موسى وهو يقود القطيع الصغير الخاص بـ"جترو"، والد زوجته، من بلد "مدين" فى الشمال الغربى للجزيرة العربية وشرق خليج العقبة إلى أعماق الصحراء، ويصل إلى جبل "اليوحيم" (حورب)، ويظهر له فجأة على هيئة شعلة من النار وسط الغابة الصغيرة، ملاك الإله "إياهفيه" وليس الإله بنفسه :

"وفجأة اشتعلت الغابة الصغيرة ولكن النار لم تأت عليها.. أما "إياهفيه" فقد دار على نفسه ليرى ولكن "الوهيم" (وليس الملاك) ناداه من وسط الغابة الصغيرة قائلاً:" يا موسى، يا موسى "وأجاب موسى:" أنا ها هنا". فقال له:" لا تقترب أكثر من ذلك واخلع نعليك من قدميك لأن الأرض التى تقف عليها أرض مقدسة." ثم أضاف:" أنا إله أبيك، إله إبراهيم، وإله إسحاق وإله يعقوب...إنى أرسلك إلى فرعون اذهب وأخرج من مصر، شعبى أبناء إسرائيل." فقال موسى لـ" إلوهيم":" وحين أصل أمام أبناء إسرائيل سأقول لهم: إن إله آبائكم قد أرسلنى إليكم، سيقولون لى: وما اسمه ؟ فماذا أقول لهم ؟" أجاب "إلوهيم "موسى قائلاً:" أنا هو أنا "(١٨٨).

وهناك واقعة أخرى ترتبط بخروج اليهود من مصر تعطينا توضيحات أكثر عن أسلوب الاتصال فى العلاقة المعقدة بخصوص إنكار تجسيم الآلهة. لقد قال "إياهفيه" **لموسى حين طلب هذا الأخير منه أن يريه عظمته:**

" لن تستطيع أن ترى وجهى؛ لأن الإنسان لا يمكن أن يعيش بعد أن يراني... هناك مكان قريب منى! قف فوق الصخرة! وحين تمر عظمتى سيحدث أننى سأضعك فى جوف الصخرة وسوف أخفيك براحة يدى حتى أمر تماما من أمامك! ثم سأسحب راحة يدى وسوف ترى ظهرى ولكن لن ترى وجهى"(١٨٩).



وكلمة "وجهى" فى "السبعينية" هى صفحة الوجه[١٩٠] وفى استمرارية مباشرة لهذا التقييد الجزئى يمكن أن نرى فى التصور الإسلامى جسد النبى ولكن ليس وجهه، ويخاطب موسى شعبه فى الجزء الثانى من الكتاب المقدس وذلك قبل أن يصل هذا الشعب إلى أرض الميعاد ويرتبط الأمر هنا بالتحالف بين إسرائيل وإله غيور:

" حافظوا على أنفسكم، حيث إنكم لم تروا أى صورة يوم أن حدثكم "إياهفيه"، عند جبل "حورب"، من وسط النار المشتعلة، خوفا عليكم من أن ينتشر الفساد بينكم وتصنعوا لكم معبودا، صورة لتمثال ضخم، وجه رجل أو امرأة، أو وجه حيوان ما، من على الأرض، أو وجه طائر له أجنحة يطير فى السماء، أو وجه حية رقطاء تنحف على الأرض، أو وجه سمكة ما تسبح فى المياه تحت الأرض! وخوفا من أن تنجرف وأنت ترفع ناظريك إلى السماء، أو حين ترى الشمس والقمر والنجوم وكل السموات المتعددة، تنقاد وتسجد أمامها وتخدمها فى حين أن إلهك إياهفيه "هو الذى منحها بالتساوى لجميع الشعوب تحت كل السموات"[١٩١].

ولنعيد قراءة بداية الوصايا العشر:

"أنا إلهك إياهفيه" الذى أخرجك من مصر، من بيت العبيد، لن يكون لك آلهة أخرى أمامي، لن تجعل لك معبودا ولا أى صورة لما هو موجود فى السموات العلا، ولا لما هو موجود على الأرض أو لما هو موجود فى المياه تحت الأرض، لن تسجد أمامها ولن تقوم على خدمتها؛ لأننى أنا إلهك "" إياهفيه" وأنا إله غيور، أعاقب الأبناء على خطأ آبائهم، حتى الجيل الثالث والجيل الرابع، من الذى يكرهوننى ولكنى أسامح حتى ألف جيل الذين يحبوننى ويطبقون وصاياتى"[١٩٢].

وفى هذا النص يجب أن نهتم عن قرب بمسألة عدم التعبد للصور والتماثيل أى للآلهة الأخرى بدلا من أن نبحث عن مسألة التوحيد. فى هذا



النص نجد أن "إياهفيه" إله غيور ويطلب من شعبه بإصرار حبا حكرا عليه وحده، وفى الوقت نفسه، وبعد تطور تاريخى لا يزال محور الدراسات التوراتية، فهو يرفض الاشتراك فيما نسميه علم الأساطير، فهو ليس له وجه ولا يرتدى قناعًا، وليس له علاقة بأى شخصيات أخرى من مستواه (مثل زملائه القادمين الفينيقيين من "أوجاريت" على سبيل المثال)[١٩٣]. ولا نعرف له عائلة بالمرة سوى على هيئة أطلال: لا أب ولا أم ولا ابن ولا أخ ولا أخت... إذن ليس له تاريخ حيث يحرص على مصير الذين خلقهم والذين يعترفون به كإله. وهذا دور تصاعدى وتدخلات واسعة الانتشار عن ذلك الإله بدون تاريخ ولكنه إله داخل التاريخ وهو الذى يوجه تاريخ شعبه ويحدد له اتجاهه، وهذا الاتجاه هو الذى حدده السيناريو الذى وضع عام ٥١٥ قبل الميلاد، بمعرفة مؤلف كاهن، وبمواد يقال: إنها تقليدية وفى صيغة "أكليريكية" رممها العلماء فى عصرنا الحديث وأطلقوا عليها اسم "المكتوب الأكليريكى الأساسي"[١٩٤]. وطبقًا للكاتب "جورج ديموزيل" فإن إله إسرائيل هذا يتصرف مثل آلهة الرومان فيما عدا أن هؤلاء متعددون ويوافقون، لضرورات الاحتفالات والآداب، أن تكون لهم وجوه وشجرة عائلة ونسب مستعارة فى الحقيقة من الإغريق.

ويوضح "فلافيوس جوزيف" فى كتابه "الآثار اليهودية" الواقعة التوراتية الخاصة بجبل "حورب" والذى يعده أنه جبل سيناء، يقول: إن الرعاة لم يجرؤا على الاقتراب من هذا الجبل؛ لأنهم كانوا يعتقدون أن الإله يسكنه، ويقول بالنسبة للصوت الذى كان يدوى فى الغابة الصغيرة المشتعلة وينادى على موسى بأنه علامة ذات طبيعة تنبؤية[١٩٥]. كما أنه يستخدم فى وصفه بعض الصور التى تجعله سهل الاستيعاب وقريبًا من قارئ قصيدة لينييد لـ" فرجيل" حيث نجد أن هضبة الكابيتول قبل أن تصبح مقر هيكل "جوبيتور



أوبتيموس ماكسيموس"، قد وصفت كمكان يكثر فيه الرعد والبرق، وهى علامات تدل على حضور جوبيتور وترعب الرعاة فى منطقة روما البدائية (لاتيوم):" يوجد إله يسكن هذه الغابة، ولكن أى إله هذا ؟"(١٩٦). والوصية الأولى من الوصايا العشر، من منظور الموروث الثقافى الإغريقى، تثير نوع من اتهام اليهودية بالوثنية، وكثيرًا ما تردد ذلك بالفعل. ولدينا نص من أوائل النصوص المتداولة فى الروايات الإغريقية المصرية عن خروج اليهود من مصر، وهو نص "مانتون" والذى يصر فيه على أن موسى وشعبه قد دمروا هياكل الآلهة المصريين ومصورها. وحتى نفهم ما يعنى هذا التأكيد بالنسبة للقارئ الإغريقى لكتاب "مانتون" فلا يكفى أن نرجع إلى الذاكرة المصرية الخاصة بالغزاة الآسيويين الذين كانوا ينهبون المعابد (وهذه ذاكرة نشطة جدا كما أثبتها كل من الباحثين "جون يويوت" و"جان أسمان") ولكن من المستحسن أيضًا أن نرجع إلى أساليب الاستدلال على المقدس التى عرفها الإغريق والرومان بها من ناحيتهم وذلك حتى نعرف كيف ساعدتهم هذه المواقف فى تلقى المعلومات اللاهوتية اليهودية الخالصة وقبولها وذلك بعد تفسيرها. وكما رأينا عند الإغريق(١٩٧) كل شيء يدور حول موقفين: من ناحية الوثنية، نتيجة متطرفة لرفض الصور والتماثيل ومن ناحية أخرى الخرافة أو الوسوسة وتعنى حرفيًا الخوف من الآلهة أى إيمان مبالغ فيه يمكن أن يعطى أهمية أكثر من اللازم للصور والتماثيل، والعلاقة الطبيعية مع الآلهه هى توازن بين هذين الموقفين.

ولنرجع الآن إلى الإله "إياهفيه" لمحاولة فهم كيفية دخوله فى حقل الضمير الإغريقى، لقد لاحظنا أن هناك "نوعًا من الضغط بخصوص تجسيم الآلهة بحد أدنى وحد أقصى فى التوراة "وذلك فى إطار بروز نظام إقصائى ثم توحيدى(١٩٨). كما لاحظنا أن "إياهفيه" لم يتم تقدم صورة له وذلك بداية من



الهيكل الأول (٥٨٦ ق.م.)[١٩٩] فى جميع الأحوال. ومنذ ذلك التوقيت أيضا أصبح واحدًا أحدًا. فهو عند اليهود القدامى يبدو أحيانا كأنه الإله الملك الذى قسم أولاد آدم إلى عدة أمم بعدد الأولاد وأنه احتفظ بإسرائيل لنفسه. وهذا ما أطلق عليه "التوحيد المشرك": لكل أمة إله والجميع يخضعون لتنظيم أبوى مسيطر وكأنهم عائلة كبيرة وأبوهم هو إله إسرائيل. ونجد فى بعض مقاطع التوراة الإبراهيمية أن الملائكة والشياطين يعملون لخدمة "إياهفيه" وحتى إبليس نفسه يخضع للملكية السماوية. ويجب انتظار طويلا حتى القرن السادس قبل الميلاد حتى يبرز توحيد واضح فى أرض يهوذا بين صفوف الكهنة فى جيروزاليم. ومنذ ذلك الحين بدأ أيضا ظهور بعض الاتجاهات المشركة فى المعتقدات والممارسات اليهودية خاصة على شكل الملائكة والشياطين. وملف "إليفنتين "حيث تسكن "لاوه" مع آلهة آخرين، يعرض بطريقة واضحة حالة ما قبل الانعزالية فى الدين اليهودي، واستمرت هذه الحالة فى مصر خلال القرن الخامس قبل الميلاد وذلك قبل تدخل كهنة جيروزاليم من خلال الحكم الفارسى[٢٠٠]. وإله اليهود قد ذكر اسمه فى الآرامية "ياهو" وكذلك فى اللغة الهيروغليفية المصرية وفى اللغة اليونانية "إيوه" منذ عصر البطالسة[٢٠١]. وكثيرًا ما جاء ذكره أيضا على أوراق البردى السحرية فى العصر الرومانى[٢٠٢].

إن إله موسى كما قدمه "هيكاتيه" (معاصر لبطليموس الأول) وكما قدمه "سترابون" (معاصر لأوغسطين) مختلف جدا عن إله التوراة. إنه يبدو كإله سماوى، كونى وطبيعى فى الوقت نفسه، ويتعبد له بدون صور أو تماثيل. وهذه الصفة الأخيرة تتلائم مع المعلومة الواردة فى التوراة قبل المرحلة الانعزالية، ولكن المظهر الكونى مخالف للإله الخالق العلى فى التوراة وفى الكتاب المقدس وفى الزبور.



إن" إياهفيه" الذى أصبح "إيوه" يختلف عن مصادره. لقد فُسِّر طبقا لمصنفات خاصة بالفكر الإغريقى ثم الفكر الرومانى، ووضع فى قالب فلسفى أيضا وفى علم أساطير بعيد عن التوراة، لذلك فإن إله اليهود، من منظور الديانة الرومانية، هو إله "غير ثابت" بالمعنى الفنى أى إنه إله غير عملى، ذو نواهٍ واسعة وغير متخصصة[٢٠٣]. أما "تيت ليف" فى كتاب مفقود من مؤلفه "التاريخ الرومانى" فإنه يقول بخصوص الإله الذى أكتشفه بومبى فى معبد جيروزاليم إنه إله "لا يتعرفه"[٢٠٤]، وهذا المصطلح اليونانى يتوافق مع المصطلح اللاتينى "غير ثابت" وهذا الأخير معناه أنه إله واسع ليس له حدود وهذا يتوافق مع صفة "الكونية" الذى لا تجسيم ولا صورة له: " لقد رأى بومباى على المكشوف السر الكبير لهذه الأمة الكافرة، السماء فوق كروم ذهبية[٢٠٥]." والصفة "غير ثابت" نفسها استخدمها الشاعر "لوكان" فى قصيدة "فارسال" حين وضع هذه الكلمات على لسان بومباي:" إن أهل كابادوس يخافون من أعلامى وكذلك أرض يهوذا التى تعبد إلهًا غير ثابت." ويؤكد "جون ليدوس" أن "لو كان" يستخدم هنا مرجعية "تيت ليف"[٢٠٦] وهكذا كانت اليهودية حتى قبل ظهور المسيحية يستشهد بها فى الجدل المطول عن ألوهية العالم [٢٠٧] ولقد لخص "أومبرواز دى ميلان" هذا الجدل:

" يقول بيتاغورث: إن العالم واحد على حين يقول آخرون: إن هناك عوالم متعددة مثلما كتب "ديموكريت" المشهور جدا فى مجال الفيزياء بسبب أقدميته. أما "أرسطو" فنظريته المعتادة تقول: إن العالم قد يوجد دائما ويجب أن يواجد باستمرار بينما "أفلاطون" يؤكد أن العالم لم يوجد دائما ولكنه يوجد باستمرار وبالرغم من ذلك فكثيرون هم الذين يؤكدون فى كتاباتهم أن العالم لم يوجد دائمًا وأنه لن يوجد باستمرار... وبين هذه الاختلافات فيما بين الفلاسفة كيف نحصل على الحقيقة ؟ بعضهم يقول إن العالم هو فى الواقع الإله لأنه يوجد فيه ذكاء إلهى، كما يعتقدون، أما



بالنسبة للآخرين فإن ذلك فى أجزاء من العالم، وهناك آخرون يقولون العالم وأجزاؤه. ولكن ما شكل هؤلاء الآلهة، وما عددهم، مكانهم، حياتهم، دراستهم هذا ما لن نستطيع معرفته أبدا"(٢٠٨).

أما عند "أفلاطون" فالعالم إله حساس، وفى كتابه "إبينوميس" وهو كتاب من مدرسة "أفلاطون" نكتشف أنه يجب أن نتعبد للسماء أى نتعبد للكون. وفى هذا البحث نجد أن الكواكب تمثل الجزء من العالم الأكثر ألوهية لذا يجب الاحتفال بها وكأنها آلهة مرئية"(٢٠٩). ويصف لنا "جون بيبان" بحرارة ما يمكن أن نجده بعد ترميم البحث المفقود الذى ألفه "أرسطو"الشاب بعنوان" عن الفلسفة"(٢١٠). من إثبات لتقواه، وهو يؤكد أن هذه التقوى لها "طابع عاطفى وتعبدى؛ "لأن العالم ألهم" أرسطو "الشاب فى الوقت نفسه:" خوف له إجلال واحترام وتقوى وقدسية وإعجاب وتعمق نفسى"، وهذا ما يمكن أن نستخلصه أيضًا من مقطع قام "سيشرون" بترجمته وهو عن أسطورة الكهف:

"لنفترض أن هناك أناسًا سكنوا دائما تحت الأرض، فى بيوت جميلة ومضيئة، تزينها تماثيل ورسومات ومليئة بكل هذه النفائس التى تزخر بها بيوت الناس السعداء، وأن هؤلاء الناس الذين لم يخرجوا أبدا إلى سطح الأرض نمى إلى علمهم عن طريق السمع وجود آلهة قوية وذات سلطة. ولنتفرض أنه ذات يوم فتحت لهم أبواب الأرض وأنهم استطاعوا الخروج من بيوتهم المدفونة تحت الأرض، وهربوا حتى وصلوا إلى الأماكن التى نسكن فيها، عندما يرون فجأة الأرض والبحار والسماء ويدركون مدى امتداد السحاب وقوة الرياح، عندما ينظرون إلى الشمس ويعرفون ليس عظمتها وجمالها فحسب ولكن أيضا قدرتها على نشر النور نهارا فى أنحاء السماء، ثم عندما يرون الأرض وقد أظلمت فى الليل، عندما يرون السماء وقد انتثرت فيها النجوم والكواكب المتلألأة وتغييرات القمر وهو هلال ثم وهو بدر ثم وهو يختفى، عندما يرون



شروق كل هذه الكواكب وغروبها ويرون مسارها الثابت الذى لا يتغير مدى الدهر، عندما يرون كل ذلك سوف يعتقدون بكل تأكيد أن الآلهة موجودة وأنها هى التى خلقت كل هذه التحف الرائعة"(٢١١).

ونجد الأفكار نفسها عند أتباع "زينون"(٢١٢) الذين يعبدون العالم وأجزاءه فى الوقت نفسه. أما "فيلون" من الإسكندرية وبالرغم من أنه يؤكد علو الإله ولكنه بكل تأكيد لا ينضم لهذه النظرية عن ألوهية العالم(٢١٣) ولكنه ينقل معلومات عنها بكل إخلاص(٢١٤). وهذا العالم اليهودى الذى يعتد به المؤلفون المسيحيون باستمرار بدور كبير بوصفه وسيطا بين الفكر الإغريقى والمسيحية. لقد أصبح العالم معبدًا وهذا الموقف نجده أيضا، مع بعض التعديلات، فى "الهرمسية" (اعتقاد بأن هرمس هو مبدع هذا العالم)، عند "بورفير" فى كتاب "حلم سيبيون" و "هورتنسيوس" لـ "سيشرون"(٢١٥) ويتساءل "بيبان"(٢١٦). إذا كان إطلاق كلمة "تماثيل" على الكواكب والتى أصبحت عادة تقليدية فى المفردات المستعملة يأتى مصدرها من هذا التفكير حيث تعد الكواكب مثل الوجوه المقدسة فى المعبد الكونى، ويعد الشاب "أرسطو" من رواد هذا الفكر(٢١٧). وهكذا قُدِّم إله "جيروزاليم" من خلال مفكرين مثل "هيكاتيه دابدار" و "فارون" و"تيت ليف" و"سترابون" فى خطاب من هذا النوع وقد أدى ذلك إلى فقدان عليائه بالرغم من أنه ظل فى هذا الفكر إله عالى جدا، فهو "إليون" ورفعوه إلى مقام إله سام ولكنه ليس بمفهوم "الانعزالية" فإن من الآلهة السامية.

ونذكر السر الكبير الذى اكتشفه بومباى فى معبد جيروزاليم: السماء فوق كروم ذهبية(٢١٨) ويصف لنا "فلافيوس جوزيف" فى كتابه "حرب اليهود" البوابة الأولى للمعبد وزخرف المدخل المغطى بالذهب وليس به أبواب مما يحدد طبيعة المكان غير المعلنة وبدون حدود مع السماء، ومن خلال تلك



البوابة يمكن رؤية المبنى نفسه وبوابته الداخلية المغطاة تماما بالذهب ويتدلى منها قضبان من الذهب معلقة فيها كروم فى حجم رجل، وأمام الأبواب يوجد ستار "يمثل الكون وبه خريطة كاملة للسماء ولكن بدون رسم صور البروج،"(٢١٩) "ويوضح فلافيوس جوزيف "فى كتابه "حرب اليهود" أنه كان يوجد فوق الستائر المثبتة بين أبواب الدخول، تحت الكورنيش، كروم ذهبية تتدلى منها عناقيد تعد تحفة فنية لحجمها وفنها وموادها النادرة(٢٢٠).

أما "سلز" فإنه يدوّن ملاحظة مهمة تثير الدهشة وهى **تقديس اليهود** للسماء والملائكة الموجودة فيها: "ولكنهم لا يهتمون كثيرًا بأجزاء السماء الأقوى والجديرة بالاحترام الشديد أى الشمس والقمر والأقمار الأخرى، والنجوم والكواكب: كما لو كان من الممكن أن الكل (العالم) هو الله وأن الأجزاء ليست إلهية(٢٢١). وفى مقطع لاحق يرجع "سلز" إلى "هيرودوت" لتأكيد أن اليهود قد استعاروا من الفرس معتقدهم عن السماء(٢٢٢). كما لاحظنا أن "تاسيت" أيضًا يعلن أن اليهود لهم إله واحد عالٍ جدًا (فى القمة) وخالد ولا توجد أى صورة تمثله، ولا تجسيم فى تمثال على الأخص، ولا يمكن أن نحس به إلا بالروح والفكر، كما يذكر أيضا الكروم الذهبية الموجودة فى المعبد ويوضح أن ذلك قد أدى إلى خطأ الاعتقاد بأن إله اليهود هو "ديونيزوس"(٢٢٣).

وفى هذا الإطار لم يكن من الملائم إدخال مصطلح التوحيد وجدير بالذكر أن كلمة التوحيد غير موجودة فى اللغة اليونانية. وبدلا من التعارض الواضح بين ما نطلق عليه شرك وتوحيد نلاحظ فى عالم الإغريق أن هناك تفاعلاً لعدة مصطلحات عن الجمع ولكنها لا تتلاشى فى بعضها بعضًا: الكفر والخرافة، والعلو والانهائى، الواحد والمتعدد. والسؤال الحقيقى فى المفهوم الإغريقى أو الرومانى، طبقا لـ"بلوتارك" هو عن إمكانية أو عدم إمكانية



"ترجمة" إله اليهود. إلى أى مدى يمكن إخضاع هذا الإله لعملية الترجمة؟ إن التأكيد بأنه يقاوم الترجمة معناه إبعاده تماما عن المفهوم المتعارف عن الألوهية وإذن الإعلان أن الذين يعبدون مثل هذا الإله قد اعتزلوا مجتمع البشر، وهذا بالضبط ما فعله "تاسيت" فى بحثه عن جيروزاليم. وما نعرف عن موقف الانعزال عن النوع البشرى "أبنتروبيا" أو كراهية الأجنبى، "الميزوزينيا"، كانت محور الانتقادات التقليدية ضد شعب موسى منذ عهد الإغريق، وتبدو هذه الانتقادات وكأنها أعرض للوثنية وللرفض والنفور وفى نفس الوقت الاتهام بالكفر.

وبالرغم من ذلك فتجدر الإشارة هنا إلى أن إله جيروزاليم لا يتعارض تماما مع الترجمة فقد اعترف به مرادفًا لـ "أورانوس" (سماء بومباي) وأحيانا أخرى لـ" ديونوزوس"[٢٢٤] أو لـ"ساتورن" (كرونوس)[٢٢٥] أو لـ "زيوس"[٢٢٦] أو لـ" أدونيس"[٢٢٧] أو لـ" أوزوريس"[٢٢٨] وهذا التفكير الفلسفى للتأقلم الثقافى والاندماج صاحبه فى الوقت نفسه على العكس تطور فى العداء لليهودية. ونجد تعبيرًا عن هذا العداء فى شهادة مذهلة مستخرجة من قصيدة شعر لشاعر قديم وتعد شهادة ذات قيمة من ومنظور الذاكرة التاريخية وهى للشاعر "ماكروب" الذى كتب قصيدة فى بداية القرن الخامس، نذكر منها هذا البيت الشعرى لمدح "أورفيه":

> **" أن" زيوس" واحد، و"هاديس" واحد، و"هيليوس" واحد و"ديونوزوس" واحد"[٢٢٩].**

وترجع أهمية هذا الشعر، حسب تأكيد "ماكروب"، إلى نبوءة "كلاروس" الذى أعلنها بعد إضافة اسم "إيوه":



"وفى الواقع لقد تم سؤال "أبولون دى كلاروس" لمعرفة ما هو ذلك الإلـــه المسمى "إيوه" فأجاب: يجب عليك بعد أن تتهيأ للأسرار أن تحافظ علــى سريتها ولكن إذا كان ذكاؤك محدودا وتفكيرك ضعيفا فيجب أن تعرف أن أكبر الآلهة هو "إيوه": فى الشتاء "هاديس" وما أن يأتى الربيع "زيــوس" وفى الصيف "هيليوس" أما فى الخريف فهو "لاكوس" الحنون"(٢٣٠).

ويؤكد "ماكروب" أن مرجعيته فيما ذكره هو "كورنيليوس لابيو" وهــو عالم من القرن الثانى أو الثالث الميلادى ومؤلف بحث "عن نبوءة أبولون دى كلاروس"(٢٣١) ولكن إدخال الإله "إيوه" فى إطار مديح الإله "أورفيك" يرجــع إلى أقدم من ذلك، لقد رأينا حين نقل المدعو "غوستان" وصية "أورفيه" وهو يرجع إلى العهد الإغريقى لمديح الإله الواحــد، قــد ذكــر المــديح نفســه لـــ "أورفيه" كتعليق:

"من جديد وفى مجال آخر يقول "أورفيه" أيضًا:

" أن" زيوس" واحد، و"هاديس" واحد، و"هيليوس" واحد و"ديونوزوس" واحد."

إله واحد فـــى كـــل شـــئ، لمـــاذا أحـــدثك عـــنهم وكـــأنهم منفـــصلون ومغايرون."(٢٣٢).

سارابيس وإيزيس

لقد بدأ التطور فى الفكر الفلسفى عن إله جيروزاليم فى سياق تثقيفى، وفى التوقيت نفسه انتشر أيضا فكر آخــر متعمــق عــن "ســارابيس" إلـــه الإسكندرية.



إن "سارابيس" فى نظر الرومـــان مثـــل "أوزوريـــس"، زوج إيـــزيس. وإيزيس وسارابيس هما بكل تأكيد آلهة الإسكندرية وأهلها، ويمثلان آلهة لهـــا طابع عالمى، وفى الوقت نفسه يتم تعبد على المستوى الفـــردى والشخـــصي. وأحيانًا يكوِّن أتباعها مثلما يفعل أتباع "إيـــوه" طبقًـــا للنـــصوص الـــسحرية ونصوص الشعوذة، عقيدة طبيعية على غرار "ماكس ميللر"، ونذكر هنـــا، أن فى مفهوم "ماكس ميللر" وهو مفهوم دينى أكثر منه علمى، تاريخ الفكرة عـــن الله يرجع إلى الزمن البعيد، إلى ذلك "الوحى البدائى" الآتى من خـــالق الكـــون نفسه والذى وضع فى الإنسان نوعًا مـــن "الحـــدس" عـــن الإلهـــي. وطبقـــا لـــ "ماكس ميللر" فهذا الحدس ليس توحيديًا ولا مشركًا ويمكـــن يعبـــر عنـــه بأساليب متعددة بمختلف اللغات وبمختلف أنواع التعبد والتقوى. ولقد اختـــرع "ماكس ميلر" مصطلح "التوحيدية" لتعريف هذا النوع من التعبد الذى كان يعتقد أنه أكثر بدائية وهو مصطلح بين الشرك (الإيمان بتعـــدد الآلهـــة) والتوحيـــد (الإيمان بإله واحد).

أما التوحيدية، طبقا لـــ "ماكس ميللر" فهى الإيمان بإله واحد، وهو فى الوقت نفسه الإله الذى نصلى له أو نقدم له القربان والذى يمثل وحده، فـــى وقت هذه الممارسة، كل الألوهية. ولقد اخترع "ماكس ميلر" هذا المفهوم بعد الدروس التى تلقاها عن "شيلنج" وبعد قراءته للأناشيد "ريج فيدا"، ومصطلح التوحيدية هذا بعد تنقيته من الأسطورة التى نبع منها، يعد مفيدا لفهم تطـــور المعتقدات الدينية الإغريقية. وهو يتوافق بالفعل مع ممارسة دينية فعلية معقدة ولكن تعقيدها لا يدخل فى المصطلح التقليدى للتوفيقية[٢٣٣].

وكما نعرف فإن سارابيس هو فى الوقت نفسه "أوزوريس" و"إبـــيس" و"هاديس" (بلوتون) و"اسيلبيوس" و"زيوس": إله حاكم فهو يقوم بمهام بعـــض الآلهة الأخرى الحاكمة وينظم حياة الأحياء والأموات. كما أنه أيضا إله شاف



قريب من البشر، يظهر لهم فى أحلامهم ويجلب لهم المساندة والخلاص وفى الوقت نفسه يرعبهم بسلطته المخيفة، ويذكر "ماكروب" أن الملك "نيكوكريون"(الذى حكم ما بين ٣٣١/٣٣٢ و ٣١٠ وكان حليفا مقربا من بطليموس الأول)، قدم صلاة للإله "سارابيس" وسأله عن مركزه فيما بين الآلهة[٢٣٤]. وجاءته الإجابة الإلهية بصيغة المتحدث المفرد. وقد نقلت بالحروف الإغريقية وتدخل فى إطار وسياق تعبدى مرتبط بالأحلام:

"أنا من سأعلمك: رأسى هى مرسوم السماوات، بطنى هى البحر، أرجلى هى الأرض، أذناى فى الأثير، وعيونى ذات البريق الممتد بعيدا هى نور الشمس الساطع"[٢٣٥].

إن ادعاء "سارابيس" بأنه يمثل الكون بجميع أجزائه تتوافق مع مطالبات إيزيس الكونية كما جاءت فى خطاب الآلهة عند "أبيليه" وفى مجموعة قصائد المديح الموجهة إليها. ومن المؤكد أن الإلهة فى عهد البطالسة تتحول إلى حاكمة عالمية يتم وصفها علنا بأنها واحدة، وخاصة في "لاتوبوليس" كما جاء فى أنشوذة شهيرة من ورق بردى إغريقى من "أوكسيرفنك"، يعيد صيغة مصرية[٢٣٦]. واستخدام صيغة المتحدث المفرد فى رد "سارابيس" على "نيكوكريون" تتوافق مع أسلوب متبع فى هذه الأدبيات. ولكن على عكس الآلهة فإن "سارابيس" لا يذكر اسمه بل يستخدم صيغة "أنا من سأعلمك" فى مقابل الصيغة المشهورة "أنا إيزيس" المذكورة فى مقدمة أنشودة السلطات وأساليب ظهور الآلهة.

و"سرابيس" هنا يفعل مثلما فعل إله موسى عندما قال له: "أنا هو أنا" (الخروج، ٥، ١٤) فلا ينطق اسمه ولكنه يصبح على الفور الإله السامى والذى كان الإغريق من العهد الإمبراطورى يطلقون عليه "إله عال جدا" [٢٣٧] مثلما يفعل اليهود، وأحياناً أخرى "إله واحد" وهى صيغة مؤكدة ومعترف بها



فى كثير من النقوشات[٢٣٨]، والإمبرَاطور "جوليان" يستخدم الصيغة نفسها فى خطاب من خطاباته: "زيوس" واحد، و"هاديس" واحد، و"هيليوس" واحد وهو "سارابيس"[٢٣٩].

من مصر إلى يهوذا: سياق للعرض

وسواء أكان المنظور معاديًّا عند "مانتون" أم على العكس تقريزيًّا نوعا ما عند "سترابون" الذى جعل دين موسى الحكيم مقابلا لخرافات اليهود فى عهده، فإن ممارسات اليهود التقليدية ستظل، من المنظور الإغريقي، تغييرًا مقصودًا للعادات المهجورة، أى العادات المصرية. وهذا التغيير مختلف جدا عما كان يمارسه المصريون أنفسهم، تلقائيًا وبكل براءة منذ الأزل، بالنسبة للإغريق، والذين يفعلون كل شيء بالمقلوب، حسب تعبير "هيرودوت" ولكن منذ الأزل وبدون نموذج يخالفونه وبدون وعى".

وسوف نجد تحويل هذه الممارسة المقصودة للبديل إلى نظرية عند "تاسيت" الذى تخيل موسى فى "الحكايات" (الجزء الخامس، ٤،٥) وهو يقنن الشعائر الجديدة مع كل ما يمثله ذلك فى نظر أى شخص رومانى من فضيحة ومخالفة لشعائر بقية الناس، ويقول: إن كل ما هو مقدس قد أصبح دنيويًا عند سكان جيروزاليم وعلى العكس الدنيوى أصبح مقدسًا، وكذلك الحلال أصبح حراما والحرام أصبح حلالاً، ويضيف "تاسيت" لقد لصق رسم حمار فى المكان الأكثر انعزالاً فى هيكل جيروزاليم، وهذه الملاحظة الأخيرة عن حيوان صعب يتعارض مع ما ذكره كل من "هيكاتيه" و"سترابون" اللذين يصران على عدم التصوير فى الدين اليهودى، أما "تاسيت" فإنه يرجعنا إلى موروث ثقافى مختلف نقله بين أشياء أخرى وعلى شكل مختلف "بوسيدنيوس"[٢٤٠]، وبينما يعرض علينا "تاسيت" تعبدا للحمار نجد أن "بوسيدنيوس" يصف لنا



تمثال رجل ذى لحية طويلة جالس على ظهر حمار ويمسك فى يده كتاب: وهو موسى.

ونلاحظ فى نص بوسيدنيوس أن "أنتيوشوس إبيفان" يقدم خنزيرة قربانًا ويسكب دمها على الهيكل المكشوف السقف وفوق تمثال البطل المؤسس (موسى) وذلك قبل أن يستخرج منها اللحم والدهون ويدهن بها الكتب المقدسة (التوراة)، وهذه الكتب مليئة بالقواعد والقوانين التى توحى لليهود بكراهية الأجنبى. كما أن "أنتيوشوس إبيفان" يجبر الكاهن الكبير واليهود الآخرين على الأكل من لحم الضحية. وكما وصفها هذا الكاتب الإغريقى فإن هذا التزييف الفظيع لشعيرة تقديم القرابين لا تدخل فى إطار الموروث الثقافى اليهودى الخاص بمرسوم إلغاء التهويد الذى أصدره "أنتيوشوس الرابع" وبتقديم قرابين غير يهودية على الهيكل فى جيروزاليم فحسب ولكن أيضا يدل على "فظاعة الأسى والحزن"[٢٤١] كما يمكن أيضا أن يبدو هذا الوصف نوعًا من التغيير السردى أو استمرارًا للتيار الفكرى الثقافى ضد اليهود الذى انتشر فى الإسكندرية والذى شهد به "مانتون" كما ذكرنا من قبل، والذى يقول: إن موسى كان يجبر الكهنة المصريين على تقديم الحيوانات المقدسة لديهم كقرابين ثم يجبرهم على طهيها فى المعابد التى تحولت إلى مكان للشواء والطهى. وهذا النص لـ "بوسيدنويوس" هو أقدم وثيقة غير يهودية تذكر النهى اليهودى بعدم أكل لحم الخنزير، وكان الإغريق قبل ذلك يعتقدون أن بإمكانهم تطبيق هذا النهى فى مصر.

أما عند "تاسيت" فنجد أن نهاية الكتاب الرابع من "الحكايات" مخصص لأسطورة "سارابيس" ونقرأ فيه الحكاية المشهورة عن الحلم الذى رآه بطليموس حيث طلب منه أن يذهب للبحث عن إله الإسكندرية، وتمثاله، فى



منطقة "بان أوجزين". وفى بداية الكتاب الخامس يذكر تاسيت أصل الشعب اليهودى وقيام موسى بإنشاء جيروزاليم[٢٤٢]. وهذا التقارب فى الاستطراد المخصص لكل من "سارابيس" وجيروزاليم ليس محض صدفة؛ لأن أسلوب السرد وطريقة الكتابة فى هذين النصين، وهما على هيئة بين قوسين لمجموعة أحداث مستمرة، تدل على الرجوع إلى مصدر واحد فى الغالب. ويذكر لنا "تاسيت" فى نصه كيف دخل "فسباسيان" الإسكندرية فى معبد "سارابيس" وكيف أن الإله تنبأ له بالإمبراطورية فى عام ٦٩ ميلادية. وهذه هى مناسبة المرحلة الأولى عن أصل إله الإسكندرية. وفى العام التالى يستعد "توتيس" لحصار جيروزاليم: وهذه هى المناسبة للمرحلة الثانية. وكما نعرف فإن مصر ويهوذا متقاربتان جدا فى ذاكرة القدماء حتى إنهم كانوا يخلطون بينهما. والتساؤل عن المصدر أو المرجعية التى رجع إليها "تاسيت" فى نصه هو التساؤل نفسه عن المرجعية والمصدر عن حكاية "سارابيس". كما أن التطابق الشديد بين نص "تاسيت" عن أصل "سارابيس" وبين المقاطع التى ذكرها "بلوتارك"، بعد عشرين سنة تقريبًا، بالرغم من بعض الاختلاف، عن الموضوع نفسه يجعلنا نعتقد أن الاثنين رجعا إلى النموذج الأدبى نفسه. ويجب ألا ندرج هذا النموذج فى إطار الأدب اللاتينى؛ لأنه كما نعتقد قد أعطى أهمية كبيرة للمظاهر الرائعة للحكاية، وطبقًا لما أكده "تاسيت" بأن هذا الأصل لم يتطرق إليه أحد من "عمداء الأدب". ويذكر هذا المؤرخ بوضوح، بالنسبة لحكايته عن "سارابيس" (ويجب أن نفهم أن الحال كذلك بالنسبة للحكاية عن جيروزاليم) أنه يرجع إلى موروث ثقافى نقله "الكهنة المصريون "حسب تعبيره؛ وهذا يجعلنا نعتقد أن النموذج الذى استلهم منه كان مكتوبا باللغة اليونانية مرتكزًا على ذاكرة كهنوتية مصرية.والبعض اعتقد بالطبع أنه



"مانتون" نفسه[٢٤٣] والبعض الآخر فكر فى "ليزيماك[٢٤٤] أو "أبيون" اللـــذين استلهما منه أيضا. وفى الغالب يرتبط الأمر بمصدر مصرى إغريقى[٢٤٥].

والاستطراد عن أصل "جيروزاليم" ودين اليهود عند "تاسيت" لا يقـــع فقط ضمن الاستمرارية التاريخية للحكاية الخاصة بـــ "سارابيس" لأن النصين مرتبطان بأسباب أخرى رئيسة: أولا كل من النصين يذكر ليس أصل شعب ومدينة فحسب ولكن أيضًا نشأة أو الظهور الأول لإله خـــاص جـــدا وفـــى الحالتين يتم التأكيد على أنه جاء من بعيد: من "سينوب" على البحر الأســـود فى حالة "سارابيس" ومن مصر، فى الحالة الثانية وذلك بعد أن صِيغَ علـــى عكس آلهة المصريين صدر بمعرفه موسى.

الأسطورة والتاريخ

ومن المنظور الإغريقى والرومانى فإن إله اليهود يبدو بالفعل كربًـــا يمتلك "جيروزاليم" وهو مماثل لـــ" سارابيس" و"إيزيس"، آلهة الإســـكندرية. والنصان اللذان يذكرهما "تاسيت" عن الإسكندرية ثم عن "جيـــروزاليم" قـــد صيغا فى إطار حكاية مشتركة حيث يلتقى ويتواجه الإغريق من الإسكندرية الذين يعبدون "سارابيس" و"إيزيس" واليهود من الإسكندرية الذين يعبدون إلهًا "عاليا جدا" يرونه "إلها واحدا ساميا". ويجب ألا ننظر إلى خطاب تاسيت "عن أصل اليهود وإلههم ومدينتهم، من خلفية لاهوتية فحسب ولكن يجب أن نقرأه فى ضوء علاقته بالخطاب المتعلق بـــــ "ســـارابيس". وفـــى الواقـــع فـــإن الإسكندرية كانت مسرحا عدة مرات لثورات شعبية يتطاحن فيهـــا الـــشعب الإغريقى وأهل الإسكندرية ضد الشعب اليهودى والعكس، ولقد أرسلت عدة وفود دبلوماسية فى عهد "كاليجولا" ثم فى عهد "كلود" إلى رومـــا لمناقـــشة حقوق يهود الإسكندرية وبعد صدور مرسوم "كلود" سادت هدنة ضعيفة حتى



عام ٦٦ ولكن فى عهد نيرون اندلعت أحداث الإسكندرية التى أدت إلى حرب يهوذا وتدمير معبد جيروزاليم، ثم بعد ذلك فى عهد "تراجان"، وبعد مدة قصيرة من صدور كتاب "تاسيت" الحكايات" ثارت الجالية اليهودية من جديد فى الإسكندرية (فيما بين عام ١١٥ و١١٦) فقضى عليها نهائيًا.

وتعد وثيقة "وقائع الشهداء الملحدين فى الإسكندرية" وهو نص محفوظ علي أوراق البردى مذكور فيه رواية دعائية غير موثوق فيها عن تلك الأحداث، ولكنه مستند مهم من الناحية الفكرية، لقد ذكر فيه أن وفد الإسكندريين الذين جاءوا إلى روما لمقابلة "تراجان" قد أحضروا معهم تمثالاً نصفيًا للإله (سارابيس بالطبع) على حين أحضر وفد اليهود رمزا آخر(فى الغالب أوراق من التوراة): "لقد أبحروا إذن تاركين مدينتهم وأحضر كل وفد معه آلهتهم"(٢٤٦) وهذا المشهد غير الحقيقى الذى تنقله وثيقة "وقائع الشهداء الملحدين فى الإسكندرية" من المفروض أنه حدث فى الفترة التى ألف فيها "تاسيت" كتابه "الحكايات" فيما بين عام ٩٨ (بداية حرب "تراجان" وعام ١١٣ (رحيل الإمبراطور للحرب ضد "البارت")، وسنذكر هنا مثالا عن الحساسية التى انماز بها "تاسيت" فى كتابته عندما ذكر أنه فى عهد "تيبار" صدر قرار من مجلس الشيوخ الرومانى للحد من الخزعبلات والخرافات" المصرية واليهودية "وأمر بترحيل ٤٠٠٠ من الشباب المتحررين من العبودية" والملوثين بهذه الأخطاء وكلهم فى سن حمل السلاح"، إلى سردينيا حتى يحاربوا المجرمين المحليين: "وإذا قضوا نحبهم بسبب عدم نقاء الطقس فإن الخسارة لن تكون مؤسوفًا عليها، "بحسب تعبير مؤلف "الوقائع" (الجزء الثانى، ٨٥).



كما يوجد فى كتاب "تاسيت" عدة عناصر محتملة تذكرنا بهذا الالتقاء بين مصر وجيروزاليم، مثل: إقامة "فسباسيان" فى الإسكندرية فهى مرتبطة تاريخيا بحملة "تيتوس" ضد مملكة يهوذا، وكذلك واقعة تنظيم الحملة الدعائية لصالح "فسباسيان"، والترحيب الشديد الذى لاقاه من أهل الإسكندرية (وعلى وجه الاحتمال المعجزات التى حدثنا عنها "تاسيت" بشيء من السخرية[٢٤٧]) **كل ذلك دُبِّرَ بمعرفة حاكم مصر، "تيبريوس يوليوس إسكندر" وهو رجل من** سلالة أسرة يهودية مهمة من الإسكندرية[٢٤٨]، ولقد رافق "تيبريوس يوليوس إسكندر" الرومان فى حربهم ضد مملكة يهوذا كما شارك مع "تيتوس" فى **حصار جيروزاليم، وهذا ما جعله شخصية يمكن مقارنتها بـ "فلافيوس** جوزيف". وخطاب "تاسيت" عن جيروزاليم يرتبط بمرجعية الأحداث الجارية فى ذلك الوقت وببعض النماذج التاريخية والأدبية مثل نموذج "بوزيدنيوس" وهو يروى دخول "أنتيوش الرابع إبيفان" فى معبد جيروزاليم أو رواية دخول بمباى فى نفس المعبد عام ٦٣ قبل الميلاد حسب شهادة "ديودور"، كما نلاحظ عند "تاسيت" أيضا أن مناسبة الخطاب عن أصل المدينة وسكانها هو عبارة عن تقرير عن الاستيلاء على جيروزاليم، ولكن تجب ملاحظة الفرق بين النماذج والمصادر.

إن المصادر عند "تاسيت"، ومرة أخرى مثلما الحال بالنسبة لـ "سارابيس" هى مصادر مستوحاة من الإسكندرية وبكل وضوح هى مصادر مصرية، مثلما سنرى ذلك فى النص الذى يذكره شخصيًا، وهذا التقليد يرجع الى" شيريمون"[٢٤٩] مرورا بـ "آبيون" و"ليزيماك" وحتى عهد بطليموس الأول والثانى.



وطبقًا لبداية الكتاب الخامس من "الحكايات" للمؤلف "تاسيت"، فقد شيَّدَ "تيتوس" ابن فسباسيان" معسكره بالقرب من جيروزاليم:" مادمنا نحن قريبين من تاريخ اليوم الأخير لمدينة شهيرة فمن الحكمة أن نعرض مصادرها وأصلها "(الجزء الخامس، ١). ويذكر "تاسيت" ست صيغ مختلفة عن هذه المصادر: خمس صيغ قصيرة وتلميحية (الجزء ٢،٥) وصيغة طويلة (الجزء ٥، ٣ و٤) وهى الصيغة التى يتناقلها معظم المؤلفين. وتعدد الصيغ هذه يدلنا على أنه منذ عهد "تاسيت" كان الجدال قد أصبح طويلا وتقليديا، وهو يرجع إلى بداية عصر البطالسة، ويعد "هيكاتيه دابدار"، كما رأينا من قبل، والذى كان نشطا فى الربع الأخير من القرن الرابع قبل الميلاد، هو أول شاهد على ذلك. وتعد المقدمة التى كتبها "تاسيت" لهذه الصيغة والتى استطرد فيها وطورها وذكر فيها الصيغ الخمسة، خلاصة حقيقية للأساطير الإغريقية والرومانية عن أصل جيروزاليم ومنابعها، كما أنها تعد نوعا من التمرين المبدئى لرسم الإطار الأيدلوجى الذى يمكننا من التعريف بالآخر ووضعه فى مكان معتاد نسبيا، وكان الأمر يرتبط بتوصيل ذاكرة تأتى من بعيد إلى الرومان، وهذا البعيد لا يتوافق مباشرة برواية التوراة عن خروج موسى باليهود من مصر ولكن يرجع إلى صيغ صُبِغَتْ بصبغة إغريقية، يهودية وغير يهودية فى الوقت نفسه، ولكنها بعيدة جدا عما ترويه التوراة.

المصدر الكريتى

هنا يبدو أن كل شيء بدأ بما يطلق عليه علماء اللغة "الأصل الشعبى للكلمات"، أى اللعب بالكلمات بهدف تعليمى، ويرتبط الأمر بالفعل باختراع علمى، وإن كان شبه جنوني، نبت فى رأس عالم آثار نابه.



إن سكان مملكة يهوذا هم فى الأساس سكان "إيدا"، جبل كريت، وأصل الاشتقاق هنا يرتبط بأصل الأسباب، وهؤلاء "الإيدانيون" أصبحوا يهودا بعد طردهم من جزيرة كريت، ولجوئهم إلى الأراضى المجاورة فى ليبيا، وهذا معناه أن هناك بعض السكان قد خرجوا من كريت واستقروا فى أعالى القارة الإفريقية، فما معنى ذلك؟ إنها هجرة جماعية إذن؛ والسبب كما جاء فى التوراة موجود هنا ولكن هذه الهجرة الجماعية أو الخروج الجماعى ليس من مصر، وما هو اتجاه هذا الخروج الجماعى؟ نحو منطقة قريبة من مصر، موجودة خارج حدود مصر، فى الغالب أرض يهوذا أو ربما فى منطقة متوسطة فى رحلة الهجرة، ربما إثيوبيا، ستؤدى بعد ذلك إلى أرض يهوذا[٢٥٠]، وهذا المصدر الكريتى يرجع إلى عصر "ساتورن" (زحل)، أى "كرونوس" أبو "زيوس"، ملك العصر الذهبى. وبعد أن أسقط زيوس (جوبيتور) "كرونوس" (ساتورن أو زحل) من على العرش نُفِى هذا الأخير. وطبقا للرواية الأكثر انتشارًا فى الإغريق، وهى من "مبحث أصل الآلهة ونسبهم"، فقد أودِعَ "ساتورن" (زحل) فى سجن "تارتار" عند جذور الأرض، أما طبقا للرواية المنتشرة فى روما، فقد نفى باتجاه الغرب، أى إلى الجزر البريطانية حيث يرقد وهو محاط بالشياطين،[٢٥١] أو باتجاه "اللاتيوم" حيث يحكم لفترة من الزمن بوصفه ملكا من أوائل الملوك قبل الإمبراطورية فى روما وحتى قبل "إينا"، وفى الواقع فإن "ساتورن"(زحل) هو الملك الثانى فى "لاتيوم" بعد أن خلف "جانوس"، وطبقا للإغريقى "دنيس داليكرناس"، الذى قدم إلى روما فى الوقت الذى وضع فيه "أوغسطين" نهاية للحرب الأهلية، الذى أعلن أن أبحاثه قد قادته إلى ملاحظة أن موقع روما قد عهد به إلى "ساتورن" (زحل) قبل أن يأتى "هرقل" إلى إيطاليا. والدليل على ذلك وجود معبد قديم جدا وكذلك هيكل لـ"ساتورن"(زحل) فى أسفل الكابيتول عندما نصعد إليه



ابتداء من "الفوروم":" كان هذا الموقع مخصصًا لـــ "كرونوس" ويطلق عليـــه السكان اسم: ساتو رن"(زحل) أما باقى شبه الجزيرة المسماة حاليا إيطاليا فقد كانت واقعة تحت حماية هذا الإله، وكان الأهالى يسمونه "ساتوني"، ونجـد ذلك مذكورا فى بعض نبوءات العرافات وبعض النبـوءات الأخـرى التـى أطلقها بعض الآلهة... وتوجد عدة معابد فى أنحاء البلاد مخصـصة لهـذا الإله... وهناك عدة مدن تحمل هذا الاسم نفسه الذى كان يطلق فى الماضى على شبه الجزيرة هذه... وهذا الإله يحمل نفس اسم كثيـر مـن المواقـع الموجودة فى المنطقة، وخاصة النتوءات الشامخة والمبانى المرتفعة"[٢٥٢].

ونذكر هنا أنه بعد أن أصبحت إفريقيا رومانية أصبح "ساتورن"(زحـل) هو التفسير الرومانى لإله فينيقى "بعل" المرافق لـــ" تانيت" وهو الإله الحـاكم فى قرطاجة والذى تستمر عبادته، حتى بعد التدمير الرسمى للمدينة عام ١٤٦ قبل الميلاد، وذلك حتى القرن الثالث للإمبراطورية. ويبدو هذا الإلــه ملتحيـا وقسماته هادئة ويرتدى معطفا واسعًا[٢٥٣] وهذا التفسير الرومانى للإله الفينيقى ساعد فى سهولة تحديد إله اليهود فى شخصية الإله "ساتورن ـــ كرونـوس". ساتورن (زحل) هو إذن ملك فى العصر الذهبى، والمحطب[٢٥٤] الذى يميزه لم يعد المنجل، سلاح الحرب الذابح الخاص بـــ" كرونوس" ولكنه تحول إلى الآلة الزراعية للحصاد، كما جاء ذلك عند "فيرجيل" فى كتابه الثـانى "جورجيـك": سلام عليك أيتها الأرض أم المحاصيل، أرض"ساتورن" (زحـل)، يـا جـدة الرجال "[٢٥٥] وفى عهد "ساتورن"(زحل) لم تكن هناك إراقة دماء فـلا توجـد حروب ولا تقديم قرابين:" قبل "جوبيتور"، وذلك قبل أن يقيم الرجـل الكـافر وليمة من جريمة قتل الأبقار الصغيرة، كان "ساتورن" (زحل) يضمن عيـشة ذهبية على هذه الأرض، فلم يكن هناك محاربون غلاظ يتقـاتلون ويـذبحون الآخرين على صدى الأجراس ولم يكن أحد يضرب بالمطرقة الثقيلـة فـوق



الرحى ليصنع السيوف البراقة[٢٥٦]". وفى قصيدته الريفية الرابعة يعلن "فيرجيل" عودة هذا العصر الذهبى، عصر ساتورن"(زحل) بقوله:" ها قد عادت أيضا العذراء (العدالة التى أصبحت نجمة مزينة)، ها قد عاد حكم"ساتورن"(زحل)[٢٥٧] "إن تفسير إله اليهود بأنه "ساتورن" (زحل) يكفى بوضوح للتدليل على أننا أمام صيغة خالية من العداوة بوضوح، واستنادًا إلى أصل مشتقات الكلمات وأصل كلمة" "الإيدانيون"، فإن الرواية الأولى التى ذكرها "تاسيت" تجعل اليهود شعبا ينحدر من العصر الذهبى، ولكن لا يمكننا أن ننكر أن ذلك قد يتضمن أيضا بعض العناصر السلبية فيما يرتبط بالوصف أو بالتخيل الذى يمكن أن نعطيه أو يراد به تمثيل إله جيروزاليم وعن الممارسات الدينية اليهودية، وربما يكون وراء مشهد الحصاد السلمى هناك يوجد أيضا رسم لهذا العصر الذهبى الذى يمثله الحاكم الشاب "ساتورن"(زحل)، وكأنه ملتهم للأطفال. وبخصوص الأسس الكلاسيكية لاحتمال وجود تناقض فى هذه المسألة سأكتفى هنا بأن أنصح القارئ بالرجوع إلى الملاحظات القيمة للكاتب "بيير فيدال ناكي" حول تناقضات العصر الذهبى"[٢٥٨].

ومن الأجدر ألا نقلل من أهمية ما يبدو أنه مؤكد وواضح: أن هذه الرواية تعلل، بالتعبير الشعائرى، بالتفسير بأن "ساتورن" (زحل) هو إله محفل السبت، وهى تعود بنا إلى الهدف من وراء استعارة الرومان لبعض العادات والممارسات اليهودية. وهذا التفسير بتعبيرات محفل السبت يشرحها لنا "تاسيت" بأسلوب أكثر وضوحًا فى الصيغة التى اعتمدها هو شخصيا: الراحة فى اليوم السابع وهو يشرحه أولا فى مقطع يرتبط بقصة خروج موسى باليهود من مصر ومرة ثانية بخصوص "الإيدانيين" و"ساتورن" (زحل):



"وطبقًا لرواية الآخرين (يمكن أن يكونِ مشيرًا إلى المؤلفين الآخرين الذين يروون الحكاية الأولى) الذين يريدون تمجيد "ساتورن" (زحل)، فإنهم إما أن يكونوا قد تلقوا مبادئ دينهم من هؤلاء "الإيدانيين" وهم طبقا للموروث الثقافى، قد نفوا فى الوقت نفسه الذى نفى فيه "ساتورن" (زحل) ومن ثم هم الذين أسسوا أمتهم، وإما لأن فيما بين الأجرام السبعة التى تحدد حياة البشر، الجرم الذى يدور فلكه فى أعلى مكان والذى يبدو أن له تأثيرًا غالبًا هو كما يقال نجم "ساتورن" (زحل). وبالإضافة إلى ذلك فإن جميع الأجسام السماوية والأجرام فى مسارها ودورانها تتبع الرقم سبعة"(٢٥٩).

والإشارة هنا إلى الكواكب السبعة وإلى الأسبوع الفلكى ويوم "ساتورن" (زحل) هو اليوم السابع، وهذا الربط بين كريت وأرض يهوذا جعل كثيرًا من المؤرخين أو كتاب ما قبل التاريخ يتخيلون أن هذه الرواية عن خروج موسى باليهود توصلنا إلى ذكرى أصل "الفلسطينيين"، وهم شعب البحر القادمين من بحر إيجه الذين استقروا فى فلسطين فى عام ١٢٠٠ تقريبًا قبل الميلاد. وقد أشار الكاتب "تيودور ريناش" إلى ذلك التفسير من قبل، ويرتبط الأمر هنا بذكرى غير واضحة والقول بإن اليهود هم الفلسطينيون. وبكل تأكيد فإن ذلك يمكن التفكير فيه فى حالة واحدة إذا كان الأصل الاشتقاقى الشعبى لكلمة "الإيدانيون/ اليهود" هو أيضًا من أصل يهودى. وإذا استندنا إلى هذا الأثر وهذه الذكرى فإننا فى هذه الرواية أمام خطاب يهدف إلى ربط الموروث الثقافى اليهودى بالعلم المشترك لرعايا الإمبراطورية الرومانية، وهذا ممكن ولكن لا يمكن إثباته.



فى عصر إيزيس شهدت مصر زيادة سكانية كبيرة مما ساق مصر إلى التخلص تمامًا من كثير من المهاجرين الذين رُحِّلُوا إلى أراض مجاورة تحت قيادة كل من "هيروزوليموس" و"جودا"(يهوذا)، وبما أن هذا الحدث قد حُددّ زمنه بتعبير "فى عصر إيزيس" وبالتحديد بقيادة كل من "هيروزوليموس" و"جودا"(يهوذا)، فإن هذه العناصر تقودنا إلى الرواية الخاصة بأصل جيروزاليم والقريبة من رواية "بلوتارك" التى ذكرها عن أسطورة إيزيس وأوزوريس، وتأريخ زمن الحدث بتعبير"فى عصر إيزيس" يجعل هذه الرواية، فى سياق رواية "بلوتارك" تدور خلال الحملة الحضارية لأوزوريس أو بعد وفاته(٢٦٠).

ولاسترجاع الخطوط العريضة لهذه الأسطورة ذات الطابع المؤمن ببشرية الآلهة نرجع إلى قراءة "بلوتارك" الذى يذكر أن الحكم الحضارى لأوزوريس قد وضع حدا لأسلوب الحياة الحيوانى الذى كان مطبقا فى الأصل، وقد قام أوزوريس بحملة مماثلة للحملة التى قادت "ديونيزوس" إلى الهند فنشر الحضارة خارج مصر بينما تولت إيزيس الوصاية على العرش بدون مشاكل. أما "تيفون" شقيق أوزوريس الشرير فقد لزم الهدوء والصمت ولكنه دبر مؤامرة بمجرد عودة أوزوريس:" لقد أخذ سرًا مقاسات جسم أوزوريس وصنع له صندوقا منقوشا" وأحضر الصندوق إلى قاعة الاحتفال ووعد بمنح الصندوق هدية لمن يتمدد فيه ويجده مطابقا لمقاساته، وأخذ الجميع يجربون الصندوق وعندما جاء دور أوزوريس وتمدد فى الصندوق هجم عليه أعوان "تيفون" (٧٢ من المتآمرين) وأغلقوا عليه الصندوق ودقوا المسامير على غطاء الصندوق ثم وضعوا عليه أختامًا من الرصاص المنصهر وألقوا به فى النيل وتقاذفته المياه حتى البحر، تحزن إيزيس



وترتدى السواد حدادا عليه وتهيم على وجهها فتلتقى بأطفال صغار يخبرونها بأنهم رأوا الصندوق يسبح فى المياه، وأن الأمواج قذفت به على الشاطئ فى منطقة "بيبلوس" حيث استقر تحت شجرة مورقة، وسرعان ما ينبثق من الشجرة فسيلة ضخمة تلتف حول الصندوق وتخفيه عن الأنظار، وكأنما دخل الصندوق فى جذع الشجرة، ويقطع ملك "بيبلوس" جذع الشجرة هذه ويجعله عمودًا يرتكز عليه سقف قصره. ومثلما هام "ديميتر" على وجهه بحثا عن **ابنته المختفية فى الأسطورة الإغريقية هامت إيزيس على وجهها بحثا عن** زوجها فوصلت أمام باب قصر "بيبلوس" مثلما وصل "ديميتر" أمام أبواب "إلوزيس". وتستقبل فى القصر مثلما حدث مع "ديميتر" وتصبح مربية لأصغر أبناء الملك، ولكنها لا تنجح فى جعله خالدا بسبب تدخل بشرى غير مرغوب فيه، وأخيرا تنجح فى استعادة صندوق أوزوريس الذى يصبح تابوتاً، وتضع التابوت فى مركب وتبحر بعيدا حتى تصل إلى منطقة "بوتو" فى دلتا النيل حيث تجد ابنها "حورس" تخفى التابوت وتغير شكله.

ولكن "تيفون" الذى اعتاد الصيد ليلا فى ضوء القمر يعثر على الصندوق، فيقطّع جثمان أوزوريس إلى أربعة عشر جزءا ويفرقها ويوزعها. تنجح إيزيس فى العثور على جميع الأجزاء فيما عدا العضو الذكورى الذى ابتلعه القطر وبعض الأسماك المتوحشة، التى أصبحت منذ تلك اللحظة من الأسماك المكروهة، وتقوم إيزيس بخدعة لاستبدال العضو الذكورى، وبعد ذلك يصعد أوزوريس للقاء ابنه "حورس" ويدربه استعدادا للمعركة، يحارب "حورس" عمه "تيفون" ويهزمه ويدفع به مكبلا بالأغلال إلى إيزيس ولكنها تتحداه وتمنحه حريته، يغضب "حورس" غضبا شديدا ويخلع التاج من فوق رأس إيزيس، وربما رأسها. بأكمله، ولكن "هيرمس" يجعل لها رأس بقرة بدلا من رأسها، وتدور معارك أخرى ضد "تيفون" ويهزم فى كل مرة ولكن



الرواية لا تقول: إنه قُضِى عليه، وفيما بعد يؤكد "بلوتارك" فى روايته أن الحمار هو الحيوان الذى يرمز إلى "تيفون" فى مصر ثم يذكر لنا صيغة أخرى من الأسطورة مفادها أن "تيفون" بعد أن هزمه "حورس" يهرب على ظهر حمار ويستمر هروبه سبعة أيام وما إن يجد نفسه فى أمان حتى ينجب ولدين هما "هيروزوليموس" و"إيودايوس". ويعلق "بلوتارك" على هذه الأسماء فيقول: إنها تثبت أن هذه الرواية قد أدخلت فى الأسطورة الحكايات التراثية التى تناقلتها الكتب عن مملكة يهوذا[٢٦١]، وفى الواقع نحن هنا أمام رواية تقدم لنا تأسيس جيروزاليم، عاصمة مملكة يهودا، وكأنها من عمل "تيفون" (ست)، وهو الشخص الذى يمتطى الحمار، أما هروب "تيفون" الذى استمر سبعة أيام فيعطينا رمز "محفل السبت"، وهذه الرواية التى تدمج موسى فى "تيفون"، إنما هى بكل تأكيد دعاية ضد اليهودية وهى صدى لإشاعات قديمة تناولناها سابقا، تدّعى أن هناك تمثالاً على هيئة حمار موجود فى معبد جيروزاليم[٢٦٢].

وطبقًا لهذه الرواية التى تجعل من "هيروزوليموس" و"إيودايوس"، فى عهد إيزيس، هما اللذان قادا "تيفون" إلى تأسيس جيروزاليم، فإن الرواية الثانية التى ذكرها "تاسيت" تبدو لنا رواية معادية جدًا ومن الواضح أنها تستلهم مرجعيتها من مصدر غير مؤكد مصرى إغريقى، وعلى حين يبدو الحمار عند "بلوتارك" هو مطية "تيفون"، نجد أن هذا الحيوان عند "تاسيت" لم يذكر مقترنا بـ"هيروزوليموس" و"إيودايوس" ولكن يمكن أن نفترض وجوده فى أفق الرواية مادام أن "تاسيت" قد ذكر فى الرواية الأخرى التى يرجحها، أن الحمير هى التى قادت اليهود فى الصحراء نحو نبع ماء. وبما أن هذا الحيوان، الحمار، هو حيوان "ست" العدو الأمثل، فإن المؤرخ يقدم لنا



بوضوح هذه العادة اليهودية لتقديس الحمار وكأنها تقليد غبى وساخر للعــادة المصرية الخاصة بتقديس الحيوانات[٢٦٣]، كما أن تحديد زمن هذه الأسطورة بأنها "فى عصر إيزيس" لا يرجعنا إلى أسطورة أوزوريــس التــى ذكرهــا "بلوتارك" وإلى تطوراتها فى اتجاه جيروزاليم فحسب ولكن يــذكرنا أيــضا مباشرة برواية من الموروث الأدبى المصرى الخاص بالتنبوءات. ولقد سبق ورأينا أن اليهود فى الأراضى المصرية فى "اونياس" قد وصفوا بأنهم "الذين طردوهم فى الماضى بعد غضب إيزيس عليهم" وذلك فى نص عــن نهايــة العالم، وهو صيغة من نبوءة محفوظة على أوراق البردى من القرن الثــانى أو الثالث ميلادية على حين النص الأصلى يرجع إلى القــرن الثــانى قبــل الميلاد[٢٦٤]، نعود إلى رواية "تاسيت" وهى تدور فى إطار فكرى رومــانى بحت وإذا وضعنا جانبًا شخصيات "إيــزيس" و"هيروزوليمــوس" و"يهــوذا" وأخذنا فى الحسبان فقط قصة القافلة التى تنقل مجموعة مِن السكان الزائدين عن الحاجة لتخرجهم من البلاد والتى يقودها شقيقان وربما أمامهما حيــوان، كل هذا يعطينا الانطباع بأننا أمام حدث عادى جدًا، وأنه يختص بالــضمير التاريخى المتعلق بتأسيس مدينة روما، ألسنا هنا أمــام نــوع مــن الربيــع المقدس؟ الأمر يرتبط هنا بسيناريو خيالى أكثــر منــه واقعــى، والــشهادة التاريخية الوحيدة هى هذا النذر المقدس الذى يرجع إلــى عــام ١٩٥ قبــل الميلاد: وهذا النذر المقدس (كان الهدف منه فرض حصار على الأعداء) قد حدث خلال الحروب بين القرطاجيين والغاليين عام ٢١٧، ولم يتحقق بالرغم من كل الاحتياطات الشعائرية المتعددة التى تهدف إلى تلافــى حــدوث أى أخطاء مقدمًا[٢٦٥] وكان من المفــروض تقــديم قــرابين للإلــه "جوبيتــور" وتخصيص كل إنتاج الربيع من الحيوانات له خاصة الخنــازير الــصغيرة والخراف الوليدة والماعز والعجول وذبحها جميعا بوصفها قربانــا. وطبقًــا



للشرح الذى أورده "جورج ديموزيل" فإن هذه الشعيرة الرومانية التى تقدم مرة واحدة (ولم تنجح) تبدو وكأنها عادة مبسطة لممارسة إيطالية قديمة (حقيقية أو أسطورية؟) لاحتلال الأرض من قريب لقريب:

"وفى الظروف الصعبة تتخذ مجموعة من الناس قرارًا دينيًّا بإقصاء وإخراج من أراضيها مواليد الجيل الجديد بمجرد بلوغها، وفى الموعد المحدد، يأخذ الإله "مارس" الأطفال المنبوذين، الذين كانوا حتى الآن مجرد فريق ثم بعد ذلك يجتمعون ويكونون مجتمعًا جديدًا من المستقرين بعد أن يضموا إليهم مجموعات أخرى من المحتلين للأراضي. وكثيرا ما كانت الحيوانات المخصصة للإله تقود هؤلاء المنبوذين ويطلقون عليها أسماءهم: الذئب "هيربيس" الذى قاد مجموعة الـ"هيربى"، والحيوان "بيك" الذى قاد مجموعة الـ" بيسانت"... وهناك روايتان متنافستان عن أصل نشأة روما، ترتكز الأولى على نذر مقدس والثانية تقول: إن هؤلاء المنبوذين القادمين من "ريآت" (مدينة "السابين" وهى اليوم اسمها "رآتى") قد طردوا السكان الأصليين "الليجور" و"السيكول" من المكان الذى أصبح فيما بعد "السبتيمونتيوم"، وكلنا نعرف الرواية التى أصبحت متوافقًا عليها والتى ترجع نشأة روما إلى أبناء الإله "مارس"، وهم أطفال الذئبة التى ترضعهم، بعد أن غادروا" "ألبا" (٢٦٦).

والمثال الواضح على تلك الشعيرة نجده عند "سترابون" وهو لا يرتبط بالرومان ولكن بسكان "السبتيمونتيوم".

"خلال حرب طويلة ضد "العنبريين" (سكان الجبال القريبة من موقع روما)، نذر "السابنيون" نذرًا دينيًا، مثلما كان يفعل أهل الإغريق أحيانًا، بأن يقدموا كل مواليد هذا العام قرابين للآلهة، وبما أنهم انتصروا فى الحرب فقد قدموا جزءًا من الإنتاج قرابين واستبقوا الجزء الثاني، ولكن سرعان ما انتشرت المجاعة ونصحهم شخص ما بأنه يجب عليهم



التضحية بالأطفال أيضًا قد نفذوا ذلك، ونذروا للإله "مارس" مواليد تلك السنة وما إن بلغ هؤلاء الاطفال سن الرشد حتى أرسلوهم لإنشاء مستعمرة جديدة، خرج هؤلاء يقودهم ثور حتى وصلوا إلى بلد "الأوسك". رقد الثور على الأرض فقاموا بطرد السكان الأصليين واستقروا مكانهم. وبناء على تعليمات الدراويش ذبحوا الثور الذى قادهم قربانا للإله "مارس"[٢٦٧].

كما نجد عند عالم النحو اللاتينى "فيستوس" هذا النص أيضا:

" ترجع تسمية "المامرتان" إلى الأسباب التالية: بعد أن انتشر وباء الطاعون فى منطقة "السامنيوم" استدعى أمير هذه الأمة، "ستنيوس متيوس"، المجلس الوطنى لمواطنيه وأخبرهم أنه رأى الإله "أبولون" فى المنام وأن الإله طلب منهم إذا أرادوا الخلاص من الوباء أن يتبرعوا بربيع مقدس؛ أى: أن يذبحوا قرابين كل ما يولد فى الربيع التالى، وهذا ما نفذوا وكتب لهم الخلاص. ولكن بعد عشرين سنة انتشر وباء الطاعون كالمرة السابقة فاستشير "أبولون" مرة أخرى فأجابهم أن نذرهم فى المرة السابقة لم يتم الوفاء به كما يجب؛ لأنهم لم يذبحوا الرجال قرابين ولكن إذا طردوهم من البلاد على الأقل فسوف يكتب لهم الخلاص، وصدرت الأوامر للرجال بالرحيل وترك البلاد فغادروها إلى غابة "سيلا" والتى تسمى اليوم "ثوريكانا" (نسبة إلى الثور)، وبما أن "الماسانيين" كانوا فى حرب جديدة فقد انضم إليهم هؤلاء الرجال تلقائيًا لنجدتهم ونجحوا فى تحرير سكان المنطقة، وقد كوفئ "الماسانيون" على خدمتهم هذه بأن دعوهم للعيش معهم فى دولتهم وأن يتقاسموا الأراضى معهم، وهكذا تكوّن شعب جديد وأطلق عليه اسم "المامرتين"، وترجع هذه التسمية إلى الإله "مامر" الذى فاز فى القرعة من بين الآلهة الاثنى عشر. ومعنى كلمة "مامر" فى لغتهم هو "مارس"، ومؤلف هذه الحكاية هو "الفيوس" وهى فى الكتاب الأول من "حرب قرطاجية"[٢٦٨].



وإذا أعطينا لأنفسنا فرصة للرجوع إلى الوراء لأخذ سعة من الوقت تمكننا من الملاحظة الهيكلية فلن نستطيع فإن نفكر في أن بعض وقائع خروج موسى باليهود من مصر مثلما جاءت في التوراة تأخذ في آذان أى إنسان رومانى صدى لحكاية الربيع المقدس (النذر المقدس) مع بعض التعديلات.

ولنقرأ نص التوراة الخاص خروج موسي باليهود من مصر:

"وما إن يقوم "ياهفيه" بإدخالك فى بلد كنعان، تنفيذاً لما وعدك به أنت وآباءك، ومنحك إياه، فعليك أن تعطيه كل ما يخرج من أى رحم (كل مولود)، وكل مواليد الحيوانات التى تمتلكها إذا كانت ذكورا فهى له. كذلك كل مولود جديد للحمار عليك بشرائه مقابل حمل صغير وإن لم تستطع شراءه فتقتله، وكل مولود جديد لأحد من أبنائك تشتريه. وإذا سألك ابنك فى الغد: ما هذا الذى تفعله؟ تقول له: إن ذلك بسبب قوة يد "ياهفيه" الذى أخرجنا من مصر من بيت العبيد؛ ونظرا لأن فرعون وضع أمامنا الصعاب لمنعنا من الخروج فإن "ياهفيه" قتل كل مولود جديد فى مصر، من أول مولود بشرى إلى أول مولود حيوانى، لذلك أنا أقدم قرباناً لـ"يافيه" كل من يخرج من الرحم من بين الذكور وأشترى كل مولود جديد لأبنائى"(٢٦٩).

ويبدو أننا فى هذه الرواية المليئة بالإيحاءات والتى يقدمها لنا "تاسيت" عن خروج موسى باليهود من مصر أمام نتيجة التقاء أو اتفاق بين الرمز الرومانى للربيع المقدس والرمز المصرى الإغريقى لطرد المدنسين ومرضى الجذام، وهذا الطرد مقترن أيضا بأسطورة إيزيس فى الواقعة التى يتدخل فيها الشقيقان "هيروزوليموس" و"يهوذا، ونرى من خلال كل ذلك



صورة العدو "ست" فى الأسطورة المصرية إيزيس وأوزوريس، والعدو "تيفون" عند بلوتارك.

المصدر الإثيوبى

والرواية الثالثة التى ينقلها "تاسيت" تعد أقل عدوانية بكثير، وطبقا لهذه الرواية فإن اليهود ينحدرون من الإثيوبيين، وأنهم اضطروا إلى الرحيل من مكانهم فى عهد الملك "سيفيه"، وهذه الرواية التى تقول: إن جيروزاليم قد أنشأها الإثيوبيون الذين اضطروا (تحت ضغط من الخوف أو من الحقد) إلى مغادرة إثيوبيا فى عهد الملك "سيفيه"، ليس لها مقابل فى مصادرنا[٢٧٠]. ولكنها تدخل بدون صعوبة فى نطاق أسطورى كلاسيكى جدا موجود من قبل، فالملك "سيفيه" ابن "بيلوس"، ملك مصر (وهو ابن ليبيا وبوسيدون)، حكم بالفعل إثيوبيا طبقًا للموروث الثقافى القديم، وزوجة الملك "سيفيه" هى الملكة "كاسيوبيه" وهى ابنة ملك صور "أجينور" وهو الأخ التوأم لـ"بيلوس"، إذا لم تكن زوجة "إيبافوس" أو "فينيكس"[٢٧١]، ونجد أنفسنا أمام شجرة عائلة متشعبة جغرافيا تضم فى إطار العالم الإغريقى فى القرن الخامس قبل الميلاد، إفريقيا وفيها مصر وإثيوبيا، والشرق الأوسط بما فيه فينيقيا وسوريا وفلسطين، والأمر يرتبط هنا ببناء هيكلى أيدلوجى يشبه، على المستوى الإفريقى، ما هو مذكور فى التوراة عن سلالة نوح.



زيوس وأيوه

إيبافوس وممفيس

ليبيا وبوسيديون

بيلوس وأنشينيوه (ابنة النيل)   أجينور

إيجيبتوس ــ دانيوس ــ سيفيه   كاسيوبيه

أندروماد

ويمكن أن نتساءل عن العلاقة بين كل ذلك وسكان مملكة يهوذا، لا شيء للوهلة الأولى، ولكن بعد ذلك ستدخل مملكة يهوذا فى هذا الإطار الأسطورى الجغرافى وذلك تحت تأثير "علم الاشتقاق الشعبى" (وهو علمى فى الواقع) من نوع" "ايوداوى" و"إيداو" نفسه، واللعب بالكلمات هنا بين كلمتى "إيوبيه" وهى الكلمة اليونانية لـ"يافا". أُرْجِعَت كلمة "إيوبيه" سواء إلى "كاسيوبيه" (زوجة سيفيه) أم إلى "أتيوبيه" (إثيوبيا). وهناك مصدر قديم يروى كيف حدث الربط بين "إيوبيه" و"كاسيوبيه" (زوجة سيفيه)[٢٧٢] والمعادلة هى إذن: أتيوبيه= كاسيوبيه = إيوبيه. وطبقًا للرواية المشهورة فى العصر الكلاسيكى نذكر أن كاسيوبيه (زوجة سيفيه)، ملكة أثيوبيا قد تحدت "النرويد" فى مسابقة للجمال وأثبتت بزهو أنها الأجمل.

ولكن "بوسيديون" انضم إليهم فى غضبتهم فأرسل عليهم فيضاناً ووحشًا كاسرًا (كيتوس)[٢٧٣] وأعلن الوحى الإلهى للإله آمون أنه يجب تقديم "أندروماد" كقربان لهذا الوحش إذا أرادوا ألا يجتاح البلد بأكمله ولكن "بارسيه" ظهر وأنقذ "أندروماد"[٢٧٤] وهذه الأحداث تدور أحيانا فى إثيوبيا وأحيانًا فى مصر أو فى ليبيا وأخيرًا فى فينيقيا وفى هذه الحالة الأخيرة تدور فى يافا (إيوبيه)، وينقل لنا "بيلين" القديم فى إطار رواية عن الحيتان، أن "الهيكل العظمى للوحش الذى كانت "أندروماد" ستقدم له قربانا، حسبما يقال،



قد أُحْضِر من مدينة يافا فى مملكة يهوذا عُرِضَ فى روما، ضمن تحف غريبة أخرى، بمعرفة القاضى "م. سكوررس"، أى فى عام ٥٨ قبل الميلاد، وكان طول عظامه يبلغ أربعين قدما وطول ضلوعه العليا، مثل: ضلوع أفيال الهند، أما سمك العمود الفقرى فكان قدم ونصف[٢٧٥].

أما "فلافيوس جوزيف" فإنه يصف لنا يافا (جوبيه) فى كتابه "حرب اليهود": لم يكن لـ"جوبيه" ميناء طبيعى ولكنها تطل على شاطئ منحدر يمتد فى خط مستقيم ثم ينعرج على هيئة هلال فى الحافيتين اللتين تنحدران فى نتوءات وعرة ومرتفعة جدا نحو البحر وطبقا للأسطورة لا تزال آثار الأغلال التى كبلت "أندروماد" محفورة هناك وتدل على أقدمية الأسطورة. والرياح الشمالية تعصف بالشاطئ وتقذف الأمواج عاليًا والتى تتحطم فوق الصخور وتصبح أخطر من البحر العميق" [٢٧٦]. أما الكاتب "بوسانياس" فإنه وهو يصف حمام سباحة مخصص للإلهة "أرتميس" ومياهه متغيرة الألوان، يتذكر فجأة أجمل مياه رآها فى حياته وهى مياه "تيرموفيل"، وتأخذه الذكريات بتناسخ الأفكار، ويتذكر ليس المياه الزرقاء ولكن المياه الحمراء أو الأشد حمرة وهى مياه يافا "إيوبيه" فى أرض اليهود"، ويقول: إن هذه المياه قريبة جدًا من البحر، ويحكى أن "بارسيه" استحمى فى هذا النبع بعد أن قتل الوحش "كيتوس" ليزيل آثار دم هذا الوحش"[٢٧٧].

وفى مقالة نادرة جدًا عن "تاسيت ونشأة الشعب اليهودى[٢٧٨]" كتب "إيزيدور ليفي" يقول: إن منطقة يافا كانت تعد منذ عهد طويل مستعمرة إثيوبية، وطبقًا لهذا الكاتب فإن الشعب اليهودى كان مرتبطا بهذه الرواية المتعلقة بداية بالشاطئ الفلسطينى عندما تحولت منطقة النبع الأحمر التى حكى عنها "بوسانياس" فأصبحت "أرض اليهود" ؟. ولكن ميناء "إيوبيه" سقط مؤقتا فى أيد "الهاسمونيين" عام ١٤٣ قبل الميلاد ولم يصبح تابعًا للدولة اليهودية إلا فى عهد "هيرود". وهذه الرواية الثالثة لـ"تاسيت" تعد حديثة



نسبيا ولكنها ترتكز على مجموعة من الخلفيات تجعلها ذات معنى: خلفية أن الإثيوبيين كانوا يمارسون الختان كما نجد ذلك عند "هيردوت"؛ التوافق الملحوظ بين موسى والإثيوبيين فيما يرتبط بالتقاليد اليهودية كما نجده عند "أرتابان" و "فلافيوس جوزيف "وكذلك فى أساطير الكهنة اليهود الذين جعلوا موسى ملك الإثيوبيين. وبالإضافة إلى كل ذلك الذاكرة الإغريقية الأساسية كما نجدها في كتابات "هوميروس" و"هيرودوت" عن الإثيوبيين: السكن المشمس، الجمال، العدل، طول العمر (وعند هيرودوت "الإثيوبيون" هم "المكروبيو")، وهم يميزون بلد المصدر "هذا المكان حيث يجتمع البشر والآلهة ويحتفلون معا بالأعياد" كما يذكر "جان بيير فارنون" فى الصفحات بعنوان "الأكل فى بلد الشمس"[٢٧٩] ونذكر فى النهاية الكتاب الثالث من "الحكايات" لـ"هيرودوت" حيث نرى قمبيزًا وهو يرسل فرقة من "الإشتيوباج" للتجسس على مائدة الشمس المشهورة "ترابيزة هليو"والتى يقال إنها موجودة عند الإثيوبيين. وفى الواقع نجد أن الإثيوبيين يأكلون اللحم ولكنه لحم تنتجه الأرض تلقائيا مثلما كانت تفعل فى العصر الذهبى بإنتاج الشعير أو الكروم[٢٨٠] وهذه الرواية عن المصدر الإثيوبى لليهود مثلها مثل المصدر الكريتى، ترجعنا إلى تصور للعصر الذهبى، وبكل تأكيد فإن "تاسيت" وجدها فى نص متأثر بالتفكير اليهودى الذى يسعى إلى ربط الموروث الثقافى عن موسى بالمعرفة الإغريقية.

المصدر الآشورى

طبقًا لهذا المصدر فإن سكان مملكة يهوذا هم المهاجرون الآشوريون (تعبير مماثل للسوريين) والذين استولوا على جزء من مصر ثم بعد ذلك استقروا فى أراضى اليهود وفى المناطق القريبة من سوريا. وسيناريو هذه الرواية يتوافق تقريبًا مع ما ذكره "فلافيوس جوزيف" نقلاً عن "مانتون"



بخصوص الهكسوس وأنهم شعب من الرعاة قادمًا من الشرق الأوسط استقر فى "أفاريس" قبل أن يطردوا منها واتجهوا إلى منطقة "جيـروزاليم". ولكـن ذكر سوريا هنا يجعل من الرواية نموذجًا أكثر دقة، ونعتقد أننا نجـد هـذا النموذج فى رواية مماثلة نقلها "تروج بمبايه"، الذى يروى حكايـة أخـرى حدثت فى عهد "أوغستين" وتجعل من سوريا المكان الأصلى الذى خرجـت منه حملة" أنتويشوس" السابع ضد مملكة يهوذا عام ١٣٤ قبل المـيلاد[٢٨١]. وهنا أيضًا نجد مرة أخرى أن المناسبة التى يـذكر فيهـا "تاسـيت" نـشأة جيروزاليم ترتكز على سابقة نموذجية.

المصدر عن (هومير)

وهذا المصدر مميز لأنه يرجع إلى "هومير" وهو مصدر يرتكز أيضا على علم الاشتقاق: "هيروزوليم" (جيروزاليم) تشتق اسمها من "السوليم" وهذا تفسير يهودى. و"السوليم" (الذين يتطابقون هنا مع سـكان "جيـروزاليم" أو الهيروزوليميين") هم شعب "ليسيا" المذكور فى الإلياذة عنـد الحـديث عـن "بيلوروفون": "وبعد القضاء على الغول قـاد "بيلوروفـون" المعركـة ضـد "السوليم" ولقد قال بعد ذلك: إن هذه كانت أصعب معركة خاضها فى حياته، ثم قاد بعد ذلك معركته الثالثة ضـد "الأمـازون"[٢٨٢] وهـذه الروايـة ذات المصدر الراقى هى رواية يهودية نقلها لنا "فلافيوس جوزيف" والذى يضيف على ملف "هومير" هذا، مقطعًا مـؤثرًا مـن الـديوان الملحمـى للـشاعر "كوريلوس دى ساموس" من القرن الخامس:

"ويذكرنا "كوريلوس دى ساموس" وهو من أقدم الشعراء، بشعبنا ويقول: إنه اشترك فى حملة "زركزاس"، ملك الفرس ضد اليومان. وبعد أن ذكـر كل الشعوب، أخيرًا يذكر شعبنا بهذه الأبيات:

وسار من ورائهم أناس مدهشون للرؤية



وينطقون على شفاههم لغة فينيقية
وهم يقطنون فوق جبال سوليميان بجوار بحيرة واسعة
ورأسهم مرفوعة ويمتطون خيول حليقة دائريا
ويرتدون رأسًا جلديًا لحصان مجفف بالدخان
وأعتقد أنه يتحدث عنا كما هو واضح للجميع طالما أن جبال سوليميان موجودة فى بلدنا وكذلك بحيرة "أسفاليت" وهى أكبر بحيرة بين بحيرات سوريا."(٢٨٣).

وبعد هذه الرواية الخامسة عن نشأة جيروزاليم، وهى إيحائية أيضا، يعود بنا "تاسيت" إلى أسطورة المدنسين بعد أن طورها وأطالها، وهى الأسطورة التى ذكرناها فى بداية هذا الفصل من كتابنا والتى اتضح لنا أنها رواية جديدة عن المصدر المصرى المعادى جدا وهى قريبة من الرواية التى نقلها "ليزيماك"، وهو كاتب من القرن الثانى قبل الميلاد ذكره "فلافيوس جوزيف"

أسطورة المدنّسين

رواية (ليزيماك)

هل يرجع أصل اليهود إلى مجموعة من مرضى الجذام، أجسامهم مليئة بالأكلان وبأمراض أخرى" والذين لجأوا إلى هياكل المعابد حيث كانوا يتسولون بحثا عن طعام لهم وذلك فى عهد الملك "بوكسوريس"؟ إن الكاتب "ليزيماك" يؤكد ذلك(٢٨٤)، ونجد هنا إعادة، مع بعض التعديلات، للرواية المصرية التى تجعل من المرض عائقا يمنع التقدس. وطبقا لـ" مانتون" فإن وجود المرضى والعجزة على أرض مصر كانت حائلا حرم الفرعون "أمينوفيس" من" رؤية الآلهة"، ولكن "ليزيماك" يضع مرضى الجذام، ووجودهم فى حد ذاته تدنيس لمصر، داخل هياكل المعابد، وبعد قرنين من



الزمان يقدم لنا "تاسيت" رواية أكثر عدوانية، حيث تحاشى رمز الطهارة الشعائرية للأراضى وللمعابد المصرية، واكتفى بالإصرار على طابع التدنيس الخارق للمقدسات الذى اتسم به الأشخاص المنفيون الذين أسسوا جيروزاليم.

وعلى حين نجد عند "مانتون" أن وجود مرضى الجذام والمدنسين على الأرض المصرية كان سببا فى منع الاتصال والرؤية المباشرة بين الملك والآلهة، نجد عند "ليزيماك" أن تدنيس هياكل المعابد ليس له هذا التأثير ولكنه يؤدى إلى بوار الأرض وهى طريقة أخرى لقول الشيء نفسه. وعندما يستشير الملك "بوكوريس" وسيط الوحى للإله آمون يجيبه هذا الأخير بأن عليه أن "يطهر المعابد من الأشخاص المدنسين الكفار وإرسالهم إلى الصحراء، أما مرضى الجذام والجرباء فيجب إغراقهم؛ لأن الشمس تخجل من رؤيتهم على قيد الحياة، وحين نُطَهِّر المعابد ستعود الأرض خصبة." ومن ثم غطى مرضى الجذام والجرباء بصفائح من الرصاص وألقى بهم فى البحر. أما الأشخاص المدنسين فقد طردوا إلى الصحراء "وما أن اجتمعوا بعد ذلك حتى أخذوا يتفاوضون بشأن مصيرهم: وما إن أقبل الليل حتى أشعلوا النار وأخذوا يحرسون أنفسهم وفى الليلة التالية قرروا الصيام حتى يتقربوا إلى الآلهة ويثيروا شفقتهم حتى يضمنوا خلاصهم".

وسوف يكون لموقف هؤلاء المساكين هذا وهو طبيعى جدا وفيه تقوى وخشوع (بالرغم من تسميتهم المدنسين الكفار) تحولاً مفاجئًا وعنيفًا، وفى الحقيقة، فى صباح اليوم التالى ظهر لهم شخص اسمه موسى ونصحهم بأن يسيروا فى طريق واحدة حتى يصلوا إلى الأراضى السكنية، ولقد نصحهم بألا يكونوا كرماء مع أى إنسان وأعطاهم نصائح بذيئة ونصحهم بتحطيم كل الهياكل ومعابد الآلهة التى يقابلونها"[٢٨٥].



وبعد أن حولهم موسى إلى مرتدين تجمع هؤلاء الكفار وتبعوا بعناد الطريق نفسها حتى وصلوا إلى أرض آهلة بالسكان، فما كان منهم إلا أن أطاحوا بهياكل الآلهة وهدموا المعابد وأساءوا معاملة السكان وشيدوا فى هذا البلد واسمه يهوذا مدينة هى "مدينة نهب المعابد" (هيروسيلا)(٢٨٦) والتى أصبحت فيما بعد جيروزاليم (هيروسوليما)(٢٨٧).

رواية (تاسيت)

وبالرغم من أن "تاسيت" لا يستلهم روايته بطريقة مباشرة من "ليزيماك" فإن مصادر قريبة جدًا من مصادر هذا الأخير هى التى يستخرج منها بعض العناصر بخصوص نشأة جيروزاليم ويرتكز عليها لتأليف روايته عن هذه القضية ويقول: إنها رواية معظم المؤلفين (أو عمداء الكتابة)(٢٨٨). وطبقا لهذه الرواية فقد انتشر فى عهد الملك "بوكوريس" فى مصر وباء جلدى يدنس الأجساد، وأطلق على هذا المرض اسم "تابس" وهى مادة مشتقة من الفعل "تابير" ومعناها "يسيح – يصبح سائلاً – يتحلل"، وهو ترجمة للفعل اليونانى "فيتيزيس" أى تلف أو هزال. وهذا المصطلح يترجم بمرض الجذام. وبسبب هذا الوباء أسُتَشير وسيط الوحى للإله آمون فصدرت أوامره (٢٨٩) "بتطهير المملكة وبنفى هذا النوع من البشر إلى أراض أخرى؛ لأنهم مكروهون من الآلهة"(٢٩٠) ولقد أصاب المرض كثيرًا من المصريين فى أنحاء مصر ولكن وسيط الوحى للإله آمون ذكر فقط مجموعة من بين المصريين بقوله "هذا النوع من البشر" بدون تحديد عرقى، وذلك لأن هذه المجموعة حتى هذا الوقت كانت هى التى يجمع بينها المرض فقط والمرض هو الذى يفرقها عن المجموعات الأخرى وجعلها مكروهة من الآلهة(٢٩١). وهذه المجموعة من المصريين مرضى الجذام هى التى تكون منهم "هذا



النوع من البشر". ونلاحظ هنا أن الرمز مقلوبٌ وعلى عكس الصورة التى كان عليها اليهود، فى رواية "مانتون" وكذلك فى رواية "ليزيماك" بصورة أقل، بأنهم الذين هدموا معابد الآلهة المصريين، نجد عند "تاسيت" أن هؤلاء الناس لم يكن قد تم تعريفهم بعد أنهم يهود يكرهون الآلهة، بل الآلهة هم الذين يكرهون هؤلاء الناس الذين أصبحوا فيما بعد اليهود. والأمر يرتبط هنا بتحديد كيفية تكوين الهوية وهذه المسألة ترجع إلى أقدم الشهادات الأغريقية عن اليهود، وطبقًا لشهادة "مانتون" فإن جيروزاليم قد أسسها الهكسوس قبل موسى بكثير: وهنا يبدو اليهود، شعب موسى المصرى (أوزارسب)، وكأنهم نتيجة للخليط بين الهكسوس والمصريين، أما عند "هيكاتيه" فإن موسى وشعبه هم أجانب على أرض مصر منذ البداية حتى قبل طردهم وإخراجهم من مصر وذهابهم إلى أرض يهوذا، أما "تاسيت" فإنه يشرح كيف أصبح اليهود يهودا. بُحِثَ فى مصر عن مجموعة مرضى الجذام وبتعبير آخر بدأت ملاحقتهم وكان موسى أحد مرضى الجذام المحكوم عليهم بالنفى (أى الخروج من مصر)، ولكنه الوحيد الذى لم ينهر بسبب العدوانية على حين كل الآخرين مشلولون بالبكاء والنحيب، ويحذرهم موسى ويقول لهم ألا يعتمدوا أو ينتظروا أى مساعدة من الآلهة أو من الناس الذين تخلوا عنهم، لذا يجب عليهم ألا يثقوا إلا فى أنفسهم وفى القائد الذى سيساعدهم أى بكل تحديد موسى.

يتبعون إذن هذا القائد الذى أعلن عن نفسه بنفسه ويسيرون فى طريق بلا معالم[٢٩٢] ويكاد العطش يقتلهم ولكن فجأة يظهر قطيع من الحمير ويقودهم نحو ينابيع المياه، وبعد ست أيام من السير يصلون فى اليوم السابع إلى أراض مأهولة بالسكان فيستقرون فيها ويطردون أهاليها (المزارعين)، وعلى هذه الأرض ينشئون مدينة ويقيمون معبدًا، ويجب أن نستخرج من هذه الرواية المعادية لليهود بقوة عنصرًا مهمًا يجب أن ندرسه بإمعان وهو متفق



مع رواية "ليزيماك"، ولكنه يختلف عن رواية "مانتون"، فهذا الأخير يحدد زمن موسى في عهد الملك "أمينوفيس" أي ملك من الأسرة الفرعونية الثامنة عشرة، أما في رواية "تاسيت" فإن الأحداث تجرى في عهد الملك "بوكوريس"، وهذا التحديد المتوافق مع رواية "ليزيماك" يدل على أن المصادر التي رجع إليها "تاسيت" ترتبط بأدبيات خاصة بالتنبوءات من مصدر مصرى تماما مثل الروائية الإيحائية التى تجعل خروج موسى باليهود من مصر قد حدث في عصر "إيزيس"، إذن هنا تدور حكاية موسى في عهد الملك "بوكوريس، أما "مانتون" نفسه فقد ذكر أنه في الأسرة الفرعونية الرابعة والعشرين، بين عام ٧٢٠ و٧١٥ تقريبا، ملك اسمه "بوكوريس دى سايس" "وفى عهده ظهر حمل صغير يتكلم"[٢٩٣]. وهذا الملك "بوكوريس" قد أحرقه حيًا الملك الإثيوبى "شابكا" وذلك قبل غزو الآشوريين لمصر بفترة وجيزة.

وطبقا لوسيط إله الفخار فهناك وصف لتنبوءات هذا الحمل المتكلم والتى لم تنمح من الذاكرة الأدبية المصرية ولا الإغريقية ولا الرومانية، كما نجدها أيضًا عند "بلوتارك" الذى يذكر مثلا شعبيا يعنى نوعًا من التخريف "لقد كلمك الحمل"، ونجد التعبير نفسه في المعجم البيزنطى "دى لا سودا"، كما تجدر الإشارة إلى أن هناك حكايات عن الحملان التى تتكلم في الحكايات الشعبية وفى إطار التنبوءات حتى في الرحلات الرومانية "الميوريتزا"، ولكن الحمل المصرى المتكلم ليس من عالم المراعى مثلما الحال في رومانيا: وفى الغالب هو حمل يرجع إلى إله "كونون" أو "آمون"[٢٩٤] ونجد نص هذه النبوءات على أوراق بردى من العهد الديموطى موجودة في الفيوم وأعيدت كتابتها في أول أغسطس من العام الرابع الميلادى في عهد أوغسطين. ولقد كتب الكاتب الذى نقل النص، الذى لم يحفظ إلا على نهايته بل وحتى على بعض شذرات منها، هذا التعريف: "لعنة الإله "بريه" (الإله رع) على مصر



منذ السنة السادسة لعهد الملك "بوكوَريس". ولقد نطق الحمل، وهو على صورة الإله رع والناطق باسمه، بهذه النبوءة:

"اللعنة والنقمة على الطفل الصغير وسوف يُطرده إلى أرض سوريا تحت نظر والده ووالدته! اللعنة والنقمة على النساء اللواتى وضعن مولودًا صغيرًا وسوف يطردن إلى أرض سوريا تحت نظر وليدهن. واللعنة على مصر التى سوف تبكى بسبب تلك اللعنة الكبيرة بداخلها. ابكِ يا هليوبوليس الشمالية لأن الشرق قد لامس الغرب... ابكِ يا بوباستيس! ابكِ يا نيلوبوليس! لسوف يحولّون شوارع سيبنيتوس إلى حقول من الكروم وسوف يتحول مجرى "مانديس" إلى غابة من النخيل والأشجار. ابكوا يا كهان الأوبيكير! ابكِ يا ممفيس، مدينة "إيبيس"! ابكِ يا طيبة، مدينة آمون! ابكِ يا تا هيسيت، مدينة شو! والخوف يستقبل الشجن"[٢٩٥].

وهذه الكلمات هى النبوءة التى أعلنها الحمل الصغير للكاهن (أو الوزير؟) المدعو "باسانيهور" وهى تحتوى على المصائب التى ستقع على مصر، ولكنه يعلن أيضا أنه بعد مرور تسعمائة عام سيرحل أخيرا عن مصر المحتل الأجنبى وسيعود من حيث جاء، وحينئذ ستعود تماثيل الآلهة التى أخرجها الآشوريون من مصر وسترجع إلى "نينيف" وسوف يعود المصريون للحكم، وسيحكمون أيضا أرض سوريا، وسيعود حكم القانون والعدل، ومات الحمل بعد أن نطق بهذه النبوءة، فأمر الفرعون الكاهن "باسانيهور"، بأن يضع جثمان الحمل فى تابوت من الذهب وأن يدفنه بمراسم الآلهة نفسها مثل حاكم طبقا للشعيرة المقدسة."

وطبقا للباحث "ديديه ديفوشيل" فليس هناك أى دليل داخلى يمكن أن يرتكز عليه لتحديد تاريخ تأليف هذا النص لأنه يندرج تحت نوع جديد من النصوص انتشر مدة طويلة وتتعدد أساليب تفسيره[٢٩٦]، والعدو الخارجى



المعلن عنه فى النص بأنه سيغزو مصر ثم سيرحل عنها يمكن أن يكون العدو الآشورى أو الفارسى أو اليونانى أو اليهودى. وهناك أنواع أخرى من مثل هذه النصوص نجدها فى أوراق البردى مثل تلك التى أعلنت لنا نبوءة صانع الفخار وهو النص الذى ذكرناه سابقا والذى يشير إلى نبوءة الحمل وهو يرجع إلى القرن الثانى أو الثالث الميلادى، وكذلك تشير الموسوعة البيزنطية عن "السودا" فى القرن العاشر، إلى نبوءة هذا الحمل، ونظرًا لأن "تاسيت" حدد حدوث روايته فى عهد "بوكوريس" فإنها ترتبط بالآداب الخاصة بالنبوءات المصرية والمنتشرة فى العهد الرومانى والتى تؤرخ خروج اليهود من مصر فى القرن الثامن قبل الميلاد وتصورها على أنها طرد من مصر وتبعه نشأة جيروزاليم(٢٩٧).

الدين وقواعد المعيشة التى أرساها موسى (تاسيت، الحكايات، الجزء الخامس، ٤ و٥)

أصبح "تاسيت" بدون أن يسعى لذلك شاهدًا على قضية مصرية. والنص الذى اختار أن يستعيده إنما الهدف منه، فى بداية الجزء الخامس من كتابه "الحكايات" هو تقديم الدين وقواعد المعيشة التى أرساها موسى، وهى لوحة معادية وتنقسم إلى جزأين، الأول: يذكر فيه الأسس التى وضعها موسى ولا يرتبط الأمر فيها بأصل ثابت ولا بمستعمرة، إنما يرتبط الأمر بنشأة عشيرة من أصل مصرى منعزلة عن العالم ومخلصة لمؤسسها. ونلاحظ هنا أنه بعد اختراق الصحراء تحولت المجموعة من "نوع من البشر" إلى" عشيرة" ذات أصل مصرى، ولكن الأصل ليس مرتبطا بالنبوؤة وبالنسب ولكن بالذاكرة، لأن موسى أراد أن يؤسس أمة ترتكز على استمرار الإخلاص له، ولهذا السبب أرسى قواعد شعائرية موضوعة خصيصا على عكس قواعد الشعوب الأخرى، ولهذا أصبح مقدسا ما هو دنيوى والحلال حرام وأصبح رمز الحمار، الحيوان القائد، مقدسًا فى قدس الأقداس



(البنترال)[٢٩٨] ولقد اختار موسى الأضاحى من الخرفان كراهية فى "هامون" واختار العجول كراهية فى "أبيس"، ولكنه أمر بتحريم الخنزير لأن هذا الحيوان معرّض لنفس المرض الجلدى الذى أصاب عشيرته أى المصريين الذين قادهم وأخرجهم من مصر وهذا المرض مذكور تحت مسمى "سكابيس" (بروريت). ويشرح لنا "بلوتارك" فى بحثه بعنوان "آراء حول المائدة" أن المتحدث "لامبرياس" حكى كيف كان جده يسخر من اليهود الذين لا يأكلون اللحم العادى جدًا (لحم الخنزير) ويقول: إن السبب المحتمل هو تلك النقاط البيضاء التى تشبه الجذام أو (بروريت) المزمن والتى تظهر وتنتشرعلى بطن الخنزير: وهو يجعلها السبب إلى جانب قذارة الخنزير، وراء هذا التحريم[٢٩٩]، ونلاحظ هنا هذا التفسير المقزز المرتكز على العداء للأجنبى والانزلاق إلى تشبيه الحيوان القذر بالإنسان وكذلك التفسير "الطبي" لتحريم الخنزير، ولقد أصبح "تاسيت" هو الناقل الفعّال لهذا التفسير والذى نجد صعوبة فى التخلص منه بالرغم من كتابات "موسى بن مأمون" والتحليل الرائع للباحثة "مارى دوجلاس"[٣٠٠] والأمر بالصيام وأكل الخبز بدون تخمير يذكرنا فى كتابات "تاسيت" بالمجاعة والاستعجال فى الأكل خلال السير فى الصحراء.

وبعد أن عرض "تاسيت" تلك الأسس الضعيفة فى نفسها، حَلَّلَ ما أطلق عليه الانهيار، وهو ينتهج بذلك النهج الذى بدأه "هيكاتيه". ونحن نذكر ما سرده المؤرخ "هيكاتيه دابدار" فى نهاية روايته من مظاهر الفساد والعدوى المنتشرة فى زمن تطبيق قوانين موسى والتى نتجت عن احتلال أرض يهوذا من قبل الآشوريين والفرس واليونانيين، وفى إطار نظرية مماثلة لهذا الانهيار أو النهاية يعرض لنا "تاسيت" بدوره أن محفلاً السبت والذى كان فى



الماضى تذكيرًا بوصول اليهود فى اليوم السابع إلى الأراضى التى استقروا فيها فقد أصبح مجرد انجذاب نحو الكسل(٣٠١).

ويضيف "تاسيت" قد يكون ذلك راجعًا إلى يوم زحل وإلى الروايـة المذكورة بأعلاه. ويعود ويوضح أنه حتى ذلك اليوم كان الأمر يرتبط بشعائر عتيقة ويمكن مراجعتها. أما التقاليد الأخرى فإنها فاسدة تمامًا.ومرجعية "تاسيت"، بكل تأكيد، ليست القواعد المطبقة في جيروزاليم ولكن ممارسات اليهود فى الشتات(٣٠٢). ويقول "تاسيت" عنهم إنهم كل الذين ارتدوا عن ديانات آبائهم أى المشركين، كل الذين تبعوا موسى وتركوا دين المدينة وانقادوا بعيدا عن الاحترام الشديد للشعائر التقليدية والذين يدفعون مساعدات فى المناسبات (ستيبس) أو مساعدات سنوية (تربيتوم) لخزينة المعبد(٣٠٣). وهذا سوف يزيد من الثروة لأنهم كرماء فيما بينهم ولكنهم يبيتون للآخرين كراهية شديدة. إنهم يأكلون بمعزل عن الناس ويتزوجون فيما بينهم من أقربائهم(٣٠٤) ويسمحون بما ليس مسموحًا به فى هذا المجال كما أن الختان إجبارى وهو دليل على الانفصال عن الآخرين. وهم يحتقرون الآلهة. ويجب على المرتدين الجدد أن يتنازلوا عن الولاء للوطن وللعائلة وحرصًا منهم على زيادة شعبهم فإنهم لا يقتلون الأطفال الذين يولدون بعد ولادة الورثة الشرعيين. كما أنهم يؤمنون بأن المحاربين فى القتال أو شهداء التعذيب أرواحهم لا تموت، لذا فهم يحتقرون الموت. وفى شعائرهم الجنائزية يطبقون عادة المصريين: دفن الجثمان وليس حرقه. وهم يؤمنون مثل المصريين بالنار فى الآخرة ولكنهم يعتقدون العكس فيما يختص بالأشياء السماوية (الآلهة): المصريون يقدسون كثيرًا من الحيوانات وبعض التماثيل والأصنام ولكن اليهود يعتقدون فى الألوهية الروحية ولا يؤمنون إلا بإله واحد.(بالروح فقط). وتعبير (بالروح فقط) يقودنا إلى فكرة السمو: ولا يوجد فى هذا الدين



كواكب أو نجوم وعلى الأخص لا يوجد صور أو تماثيل[٣٠٥]! ونحن هنا بعيدون كل البعد ليس فقط عن المصريين، وهذا ما ذكر بوضوح، ولكن أيضا عن الإغريق والرومان.

" **تعد اليهود أن الأشخاص الذين يصنعون صورًا وتماثيل للآلهة من مواد قابلة للتلف وعلى شكل آدمى أنهم كفار. أما إلههم السامى والخالد فهو لا يضاهيه أحد ولا يمكن تحطيمه. لذا فهم لا يضعون أى تمثال فى مدينتهم وبالتالى فى معابدهم (نلاحظ هنا أن كلمة معابد فى صيغة الجمع!) وهم يرفضون مدح ملوكهم مثلما نفعل نحن مع القياصرة. ولكن نظرا لأن الكهان لديهم ينشدون على عزف المزمار والطبول وأنهم يضعون أكاليل من اللبلاب وقد وجدت شجرة كروم ذهبية فى معبدهم لذا فإن البعض يظن أنهم يعبدون "ليبار باتر"، هازم الشرق. بالرغم من أن شعائرهم ليست بينها تشابه لأن "ليبار" وضع شعائر بها فرح ومزح بينما شعائر اليهود بلا حركة وملحدة**"[٣٠٦].

وبعد ذلك يذكر "تاسيت" أن "كناوس بمباى" هو أول رومانى يخضع اليهود وأنه بعد انتصاره أصبح من حقه دخول المعبد، وهكذا عرف الجميع أن معبدهم ليس به أى صورة لأى إله وأن الهيكل المحاط بالأسرار كان خاليا تمامًا[٣٠٧]. وهكذا من بعد رمز الحمار وصلنا إلى العدم. وهذا التعبد بدون صور ولا تماثيل هو أشبه بعبادة بدون مكان، وهذا الخطاب المعادى، يتم تقديمه على أنه نوع من الغش والخديعة التامة أى أنه مبنى للعدم. وتجدر الإشارة هنا إلى أن طابع اليهود هذا الذى لا يقبل التصوير كان القدماء يعدونه ليس فقط شكلاً من أشكال إنكارالآلهة أو نوعًا من الكفر أو الانطواء على النفس بل على العكس كانوا يعدونه أيضًا نوعًا رائعًا من احترام الألوهية.وهذا ما كان يعتقده كل من "سترابون" و"فيرون" وربما "تيت ليف" أيضًا[٣٠٨]. وهذا هو السبب فى أن الخطاب الرومانى عن الموقف الدينى



لليهود يتسم بشيء من عدم الوضوح حتى في صيغته الأقل عدوانية: إن إلحاد هؤلاء الأعداء للجنس البشري يمكن أن يتحول إلى نموذج في الصرامة اللاهوتية والشعائرية؛ لأن عدم القبول بالصور والتماثيل لا يوحي بالضرورة محاربة الأيقونات، ومهما يكن التفسير الذي نعطيه عن معبد جيروزاليم الفارغ فإنه يظل مكانًا ساحرًا يمتزج فيه احتقار الآخر مع الإحساس بحكمة لا نهائية.



الهوامـش

(١) هيكاتيه دابدار، ٢٦٤ ف ٦. انظر م. ستيرن المؤلفون الإغريق والروْمان عن اليهود واليهودية"، الجزء الأول، ص ٢٠ إلى ٤٤ . انظر ترجمة: ت. ريناك، نصوص **لمؤلفين إغريق ورومان عن اليهودية، ص ١٤ــ٢٠**

(٢) المصدر السابق

(٣) التقارب بين دانوس وكادموس مذكور بطريقة غير مباشرة فى رواية تعود إلى هيكاتيه دى ميليه (وهو مؤرخ من القرن الخامس ق.م. وهو ليس هيكاتيه دابدار) ويقال: إن دانوس هو الذى أدخل فى اليونان الحروف الهجائية الفينيقية. أما هيرودوت فهو أول من ذكر أن الذى فعل ذلك هو كادموس (انظر أرسطو، ٥٠١)

(٤) انظر تعليق مالكيين، البحر المتوسط الإسبرطى، ص ١٢١ - ١٢٢٢:" إذا حدث يوما وتم كتابة تاريخ عالمى عن الاستعمار فيجب على المؤلف أن يعطى أهمية كبيرة لما أطلق عليه "الأراضى الخالية" فهذه الأراضى الخالية مثل العالم الجديد (أمريكا) وقارة أستراليا وحتى "فلسطين الخالية" فى الأيام الأولى للحركة الصهيونية، هذه الأراضى لم تكن خالية إلا فى نظر الذين احتلوها: "أرض بدون شعب إلى شعب بلا أرض" "أرض خالية" إذا كان شعبها من الهنود أو المحليين أو البدو ليست خالية وهذا مصطلح نسبى. ولكن على عكس الأراضى فيمكن أن تكون بعض الجزر خالية تماما وهذا ما جعل الإغريق يؤلفون حكايات وروايات خيالية عن هذه الجزر الجرداء الخالية من السكان.

(٥) انظر إنفرا، ص ١٢٧ إلى ١٣٠ بشأن المستعمرة اليهودية فى إليفنتين

(٦) رواية هذا المؤلف الكاهن ويكتب اسمه مختصرًا (بج) بدلا من الاسم الطويل (بريسترجروندشريفت) كان قريبا من الحكايات المصرية الإغريقية عن موسى. وعن تاريخ كتابات موسى التوراتية انظر ت. رومر "بناء حياة موسى فى التوراة الإبراهيمية وعند بعض المؤلفين الإغريق". وأتقدم بالشكر هنا للزملاء كريستيانو جروتانيلى و ألبير دى بيوى وطوماس رومر على نصائحهم التوراتية.



(٧) فوتيوس، المكتبة آخ ٢٤٤ (ديودور دى سيسيل ٤٠ (ترجمة ف. بورجوه)، انظر الملاحظة ١.

(٨) الإهداءات الملكية تقدم وكأنها أوامر أصدرتها الآلهة للملك عن طريق الأحلام. فى سيرابيوم الإسكندرية توجد عدة لوحات تدل على ذلك. انظر ف. بورجوه و ى. فولوكين "لوحات فضية من مخزن السيرابيوم".

(٩) انظر ألبير دى بورى، اختيار الأجداد، بخصوص الروايتين عن مصادر تكوين نص موحد فى التوراة.

(١٠) هيكاتيه كما ذكره ديودور ١، ٩٤ وهذا الاتصال ٩٤ عبر النبوءة يتم عن طريق الملائكة كما كان يعتقد القدماء. ويرجع إلى اليهود تطوير حديث الملائكة: انظر سلز كما ذكره أوريجان، ضد سلز ٥، ٣٤ "أمون ليس أسوأ من ملائكة اليهود فى نقل رغبات الآلهة "ولقد قام الباحث أندريه كاكو بتحليل الأسس التوراتية لذلك فى "الملائكة والشياطين فى إسرائيل" وجدير بالذكر أننا نجد عند هيكاتيه أن الملاك هو الكاهن الكبير الذى يقوم بدور موسى.

(١١) أجمع المعلقون على تأكيد أن فوتيوس قد أخطأ بقوله إن ديودور قد ذكر مصدرًا ومرجعية هيكاتيه دى ميليه (وليس هيكاتيه دابدار). ويجب أن نذكر أن فوتيوس كان فى ذلك الوقت ثائرًا على ديودور ويتهمه بالكذب وأراد أن يخطر النقاد ويرجع هذه الحكاية إلى شخص آخر.

(١٢) انظر فلوروس ١، ٤٠ (٣،٥)، ٣٠: باللغة اللاتينية.

(١٣) الحكاية الأخرى التى ينقلها ديودور عن جيروزاليم وهى حكاية حملة أنتيوش إبيفإن وتدنيس الهيكل والمعبد (هناك جزء من الكتاب ٣٤ محفوظ عند فوتيوس) وهو مأخوذ عن بوسيدونيوس داباميه الذى استخرج رواية موسى واضع القوانين الذى يأخذ قوانينه من تنزيل من الإله "إيوه" طبقا لاحتمال أدرجه ت. ريناك فى "النصوص"، ص ٧٠، الملاحظة ٢.

(١٤) بخصوص المشكلة التى يجدها البعض؛ لأن ديودور يرجع فى بحثه إلى هيكاتيه وليس إلى بوسيدونيوس بشأن جيروزاليم، انظر الخلاصة عند ر. بوخ، ص ٣٦ الملاحظة ٣١.



(١٥) انظر ف.هارتوج، مذكرات أوليس، ص٦١

(١٦) انظر ب. بار كوشفا، هيكاتيه واليهود، ص ١٣ الذى يعتقد أن هذه المجموعة هى ملحق لمصريات هيكاتيه. والتحاليل التى قام بها والتر سبورى واستكملها فرانسوا شامو وآن بيرتون قد جعلت قراءة مستندات هيكاتيه غير مشجعة وكان العالم ف. جاكوبى قد جمعها بالرغم من أنه عالم دقيق وحريص فى اختياراته. انظر أيضًا أ. بيرتون "ديودورس كتاب ١، ليبد، ١٩٧٢ "دراسات أولية عن الأديان الشرقية فى الإمبراطورية الرومانية"، ص ٣٤. ولمزيد من المعلومات انظر ج. ديليرى "هيكاتيه دابدار ومصر والتفسير الإغريقى"، ص ٢٥٦

(١٧) استكمالاً لما ذكره هيرودوت ٢، ١٠٤ حيث يذكر أن الإثيوبيين مارسوا الختان وكذلك أشار إلى الفينيقيين والسوريين فى فلسطين.

(١٨) بالنسبة لما وصلنا من معلومات عن "مانتون" (رقم ٦٠٩ من مقتطفات جاكوبى) يمكن الرجوع عادة إلى الترجمة الإنجليزية للباحث و. ج. فاديل (لوب كلاسيك ليبرارى). انظر أيضًا كتاب ت. ريناك "النصوص"، ص ٢٠ إلى ٣٤ وأيضًا ستيرن "المؤلفون الإغريق والرومان"، الجزء ١، ص ٦٢ إلى ٨٦ وكذلك ج.ب. فربروج و ويكرشام، ص ٩٥ إلى ٢١٢.

(١٩) كلمة "مونوتييزم "أى توحيد غير موجودة فى اللغة اليونانية، انظر إنفرا، ص. ١٨٠ و ١٨١

(٢٠) أبولونيوس مولون، مذكور عند فلافيوس جوزيف، ضد أبيون ٢، ١٤ و١٤٨

(٢١) ليزيماك، مذكور عند فلافيوس جوزيف، المصدر السابق، ١، ٣٤

(٢٢) بيلين القديم، التاريخ الطبيعى ١٣، ٤ إلى ٤٦: كانت تمور يهوذا وخاصة تمور جرش من ألذ التمور فى المنطقة كما يؤكد بلين نفسه، المصدر نفسه، ٤٤

(٢٣) بخصوص الاتهام الموجه للمسيحية بأنها وثنية انظر جوستين مارتير، المديح ١، ٦

(٢٤) عن الهكسوس، انظر إنفرا، الملاحظة رقم ٥٣

(٢٥) مانتون ٥٤ فاديل المذكور عند فلافيوس جوزيف، ضد أبيون ١، ٢٦ - ٣١ وأيضًا ٢٢٧ إلى ٢٨٧ (ترجمة ت .ريناك، النصوص)، بخصوص الترتيب الذى أعده



موسى ضد مصر بشأن التدنيس إنما هو تمهيد، على مستوى الرواية، لما سيحدث بعد ذلك من تدنيس معبد جيروزاليم بمعرفة أنتيوش الرابع، أما فى التوراة (مارك ١، ٢٩ وأيضًا مارك ٦، ١) نجد روايتين غير يهوديتين، الأولى عند ديودور دى سيسيل ٣٤، والمعروفة من خلال مستخرج من فوتيوس، وترجع إلى بوسيدونيس: عندما دخل أنتيوش إبيفإن المعبد اكتشف تمثال لموسى راكبا الحمار، فيقدم بتقديم خنزيرًا قربانا ويدهن بدمه كتاب القوانين. أما الرواية الثانية التى نقلها فلافيوس جوزيف فى (ضد أبيون ٢، ٨ و٨٩) فهى مستخرجة من عند أبيون نفسه ومصادره هى بوسيدونيوس وأبولونيوس مولون: وهى أسطورة الجريمة الشعائرية. وتدنيس معبد جيروزاليم بمعرفة أنتيوش إيبفإن الرابع سبقت بقليل الانقلاب المعروف باسم "ميكابيه" (فى عام ١٦٤). وقد نتج عن هذا الانقلاب استيلاء يهودا دى ماكبيه على جيروزاليم فى نهاية ديسمبر عام ١٦٥ وقيام أسرة ملكية جديدة هدفها الأول هو دولة طاهرة عرقيا ودينيا، تحت لواء روما، على مرآى من السوريين. انظر ادلبار جيوفانينى "مصدر كراهية اليهودية فى العالم الإغريقى"، الذى وجد أن هذا التحالف مع الرومان ضد الإغريق هو مصدر كراهية الإغريق لليهودية، ولكنه ليس السبب الوحيد، لقد كانت هناك عدة مظاهر ضد اليهودية شوهدت قبل ذلك عند المصريين. وفى الحقيقة هناك اختلاف كبير بين ما نكتشفه بقراءة الإغريقى هيكاتيه وما نقرأه بقلم المصرى مانتون.

(٢٦) قام الملك الهكسوسى ساليتيس، عندما كان حاكما لممفيس، بتأسيس "أفاريس" شرق فرع النيل، وأفاريس هذه التى أصبحت الآن "تل الضبعة" تقع على بعد ٢ كيلومتر من بى رمسيس، المذكورة فى التوراة فى سياق خروج موسى باليهود من مصر ولقد حدد علماء الآثار ذلك المكان بأنه "قنطير". ولقد ذكر الباحث يورى فولوكين فى ملف جديد عن مصر "مصر والتوراة" يقول فى ص ٨٩ إن تل الضبعة "كان يقطن فيها منذ الإمبراطورية الوسطى شعوب كنعانية وكانوا ينتمون للثقافة المصرية من عدة جوانب ولكن كانت لديهم أيضًا خصوصيات ثقافية". وهو يذكر كمرجعية كل من م. بيتاك "مصر والشرق، ٢، ١٩٩١، ص ٤٧ إلى ٧٥ وكذلك م. ترابانى "ميديترنيان" ١٧، ١٩٩٨، ص ٦٤ إلى ٦٨. انظر أيضًا ج. كاريز مارنتراى، ص ٣٤٦ و٣٤٧.



(٢٧) القسيس جون تيراسون ألف رواية عن شخصية سيتوس هذا "سيتوس، تاريخ أو حياة: من حكايات مصر القديمة، ترجمة من مستند إغريقي"، باريس، ١٧٣١. وهو نفس موضوع "المزمار المبتهج" لموزار

(٢٨) فلافيوس جوزيف يروى هذه الحكاية عن وادل فى ضد أبيون ١، ١٥ وأيضًا ٩٣ إلى ١٠٢

(٢٩) الزميل كريستيانو جروتانيلى لفت نظرى إلى أن حكاية سيتوس وهارميس يمكن أن نقارنها بحكاية كامبابوس كما نقلها لوسيان فى بحثه عن "الإلهة السورية": كامبابوس متهم بالجرائم نفسها التى اتهم بها هارمييس ولكنه استطاع أن يثبت براءته لأنه خصى نفسه بمجرد أن أعطوه الملكة ! "انظر س. كروتانيلي" حكاية كامبابوس وأسطورة جيلجامش" (بالإنجليزية). انظر أيضًا "الشذوذ الجنسى عند القدماء"، وانظر أيضًا ف. بورجوه، لامير دى ديه، ص ١٣٨

(٣٠) ج. ديليرى "الرواية المصرية الأولى: مانيتو والتأريخ الإغريقى "وقد تعمق ديليرى فى بحثه فى اتجاه المؤرخين الآخرين غير الإغريق والذين يكتبون باليونانية تاريخ بلادهم. وهنا نجد أن موقف مانتون من التأريخ الإغريقى وخاصة فيما يتعلق بهيرودوت هو موقف رد فعل أكثر منه انتماء:" التأريخ الإغريقى الرومانى فى روما "ص ١١ و١٢ .

(٣١) انظر بخصوص مانتون ومقتطفاته الفسيفسائية أ. لوبيرينو "الفكر والكتابة"، ص ٨٩ إلى ١٢٨ (الرمز التاريخى: مرحلة فى خلق الماضى فى مصر)

(٣٢) ديودور دى سيسيل ١، ١٧ ــ٢٢ (ترجمة م. كاسيفينتز دائرة الكتب)

(٣٣) اقرأ فلافيوس جوزيف، ضد ابيون ١، ٢٦ و ٢٣١

(٣٤) ى. كونيج "بعض المصريات فى السبعينية". بخصوص اسم موسى انظر فلافيوس جوزيف، الآثار اليهودية ٢، ٢٢٨ وكليمون السكندرى، سترومات ١، ٢٣ (١٥٢). وكونيج يرجع إلى باسكال فرنوس الذى يلاحظ أنه فى النصوص المصرية أوزوريس لم يغرق ولكنه بعد أن قتل على ضفاف النهر، طاف جسده مع التيار على سطح الماء. وكتب كونيج يقول:" يبدو لى بعد قراءة المقاطع التالية من السبعينية (الخروج ٢، ١ – ١٠) وبعد دراسة المصطلحات الخاصة المستخدمة



نلاحظ أن المترجمين اختاروا التعبير طبقا للمناخ الثقافى المنتشر بين اليهود المصريين فى الإسكندرية .

(٣٥) هناك بالفعل إله لهيوبوليس اسمه أوزوريس - سيبا (وزير سب)، انظر لمزيد من المعلومات عن سيبا هـ. بونيه عن الديانة المصرية القديمة، براين، ١٩٥٢، ص ٦٩٨ - ٦٩٩ ولكن جميع علماء الآثار الفرعونية لا يوافقون على هذا الاسم الاشتقاقى ويبدو أنه يتوافق مع ما أعلنه مانتون، أما أ. لوبرينو، فقد حلل نص مانتون (الفكر والكتابة، ص ٩٦ إلى ١٢٨) ووضع اسم أوزارسب ضمن مجموعة من الأسماء ومن الصعب تطبيق علم الاشتقاق عليها وكلها أسماء لشخصيات أسطورية وليس للتشبيه (ص ١١٤)

(٣٦) نجد أنفسنا أمام ظاهرة مماثلة لجعل أمنحوتب إلهًا، مهندس الملك زوسر ومستشاره، الذى ترجمه الإغريق باسم اسكيليبيوس.

(٣٧) انظر إنفرا، ص ١٣٩ وأيضا ٢٢٧ - ٢٢٩

(٣٨) انظر على الأخص د.ب. ردفورد" أوزارسب" وكتابه: "مصر كنعان وإسرائيل فى الأزمنة القديمة".

(٣٩) انظر بخصوص هذا المستشار الملكى الذى أصبح محل عبادة حتى عهد البطالسة، ب. كولمبار "تمثال من طيبة لامنحتب ابن هابو والذى عثر عليه فى إسنا" وعلى الأخص ص ٣ والملاحظة ٤ وكذلك قائمة الكتب المذكورة

(٤٠) سيجموند فرويد، موسى الإنسان ودين التوحيد (١٩٣٩)، (باللغة الألمانية) والترجمة الفرنسية س. هيم بنفس العنوان (١٩٨٦). والبحوث التى نشرها فرويد هى: "موسى، مصرى" و "إذا كان موسى مصريًا ..." و"موسى وشعبه والدين التوحيدى". والبحثان الأول والثانى نشرا فى "ايماجو" عام ١٩٣٧ وكان العنوان الأول الذى فكر فيه فرويد هو (موسى، رواية تاريخية) (انظر مراسلاته مع أرنولد زفايج). انظر م. دى سرتو بخصوص الملف الكامل عن موسى عند فرويد: "خيال التاريخ. كتابات موسى والتوحيد"، فى (كتابة التاريخ، ص ٣١٢ إلى ٣٥٨). انظر أيضًا ى.هـ. يروشالمى "موسى عند فرويد اليهودية المنتهية وغير المنتهية". وكذلك ر.ج. برنشتاين "فرويد وتراث الموسيات". انظر أيضا ج. لورادير "فرويد من الأكروبول إلى سيناء: العودة إلى قديم المحدثين من فيينا، ص ٢٣٩ إلى ٢٧٠"



(وداع فرويد للإغريق: موسى المصرى). انظر أيضًا ب. شافر (سيجموند فرويد: موسى الإنسان ودين التوحيد) .

(٤١) انظر موسى الإنسان، ص ٦٤ .

(٤٢) هذه الكلمة المشتقة بدون جذر مقدس مشهودة فى اللغة المصرية الفرعونية .

(٤٣) موسى الإنسان، ص٦٦ (جيزاملت فركيه، الجزء ١٦، ص ١٠٦) .

(٤٤) **ج.هـ. بريستد "فجر الضمير" (بالإنجليزية)، ١٩٣٤، ص ٣٣٤ .**

(٤٥) تزوج فرويد من مارتا برنايز، ابنة برمان برنايز وهو شقيق جاكوب. انظر أ. موميجليانو بخصوص حياة جاكوب برنايز وتأثيره على فرويد، في كتاب (مشكلات التأريخ القديم والحديث)، ص ٤٤١ ــ٤٧٤ (جاكوب برنايز). انظر أيضًا ج. جلوكر و أ. لاكس "جاكوب برنايز، فيلسوف يهودى "وكذلك ج. بولاك "جاكوب برنايز: رجل بين عالمين"(مع مقدمة بقلم ر. شلايزر "اختلاف جاكوب برنايز"، ص ٧ الى١٢). وقد درس جاكوب برنايز الأدب الأغريقى وكان من بين تلاميذه جاكوب فرودنتال، وهو ناشر كتب الكسندر بوليهيستور وكذلك ناشر آرتابان وهو كاتب كان له رد فعل على كتابات مانتان (انظر إنفرا، ص ١٤٠ وأيضًا ١٤٨ – ١٥٠)

(٤٦) موسى الإنسان، ص ٦٦

(٤٧) يبدو أن فرويد يذكر كمرجعية هنا النص اليونانى لأسطورة جيلجاماش كما نقلها إيليان "عن طبيعة الحيوانات ١٢، ٢١: تنبأ المنجمون لملك بابيلون، سوشوروس، أن الولد الذى ستنجبه ابنته سوف يطيح به من الملك. فما كان منه سوى أنه قلد اكريزوس وحبس ابنته ولكن بدون جدوى. لقد حملت سفاحا من رجل مجهول وأنجبت ولدا فأسرع الملك وألقى بالمولود من أعلى البرج حيث كان يحبس ابنته. ولكن مر نسر والتقط المولود وهو طائر وقاده إلى حديقة حيث أخذه البستانى وأحبه ورباه وأصبح هذا المولود جيلجامش، ملك بابيلون ...

(٤٨) موسى الإنسان، ص ٦٩

(٤٩) المصدر السابق، ص ٧١



(٥٠) المصدر السابق، ص ٧٢

(٥١) المصدر السابق، ص ٧٣

(٥٢) المصدر السابق، ص ٧٥

(٥٣) يقع حكم الملك مرنبتاح (١٢١٢ــ ١٢٠٢) بعد حكم الملك الكبير رمسيس الثاني (١٢٧٩ - ١٢١٢) انظر ى. يايوت بخصوص مسلة مرنبتاح:" غزوة فلسطين للفرعون مرنبتاح، معلومات قديمة ومعلومات حديثة "و انظر أيضًا الملف الكامل الذى استحدثه ى. فولوكين:" مصر والتوراة: تاريخ وذاكرة بخصوص خروج موسى باليهود من مصر وموضوعات أخرى." وبالطبع هناك لقاءات بين مصر والشعوب السورية الفلسطينية أقدم من مسلة مرنبتاح. انظر عن الأسرة المتوسطة (فى عهد أمنمحات الثانى، الأسرة ١٢ حوالى ١٩٠٠ ق.م.). وهناك مشهد مشهور لمقبرة كنوم حتب فى مصر الوسطى (بنى حسن) حيث نشاهد ٣٧ شخصا أطلق عليهم اسم آمو (آسيويين) أحضروا إلى مصر غالبا عبيدًا. ورئيس هذه المجموعه اسمه هيكا خاسوت (رئيس البلاد الأجنبية)، وسوف يشتق من هذا التعبير كلمة "هكسوس" بعد نطقها باليونانية وهناك عدة شهادات على وجود العمال السوريين والفلسطينيين فى مصر منذ ذلك العهد، وهم شعوب بدوية يطلق عليهم أحيانا اسم "آمو" وأحيانا "شوسو" أى البدو وأحيانا أمبيرو (وبعض الناس يودون أن يكون هذا الاسم الأخير لليهود) وخلال الفترة المتوسطة غزا الهكسوس مصر حوالى عام ١٧٠٠ وكوّنوا الأسرة ١٢ التى حكمت حتى عام ١٥٥٢، وفى الإمبراطورية الجديدة تم طرد الهكسوس فى عهد أموزيس الذى أسس الأسرة ١٨ عام ١٥٥٠. وفى عهد أمنحتب الثانى (١٤٥٠ - ١٤٢٥)، وفى معبد سوليب أعدت قائمة بالشعوب السورية الفلسطينية الخاضعة للفرعون ومن بينها نجد قبيلة من البدو شوسو (من الجبل) وياهو (ياوا). انظر م. أسطور "ياوا فى الطوبوغرافيا المصرية "وكذلك أ. لومير فى:" إسرائيل ما قبل التاريخ، ص ٢٢١. وجدير بالذكر أن الجبل الذى يحمل اسم ياهو ليس من المؤكد أنه تحريف لاسم الإله "إيهافيه" ويظهر هذا الاسم على مسلة فى بوشيوم، فى عهد بطليموس الرابع فيلوميتر. انظر إنفرا، الملاحظة رقم ١٢٠، ص ٣٠٧

(٥٤) انظر فرويد موسى الإنسان، ص ٨٤



(٥٥) سوف يقوم حورمحب بسرقة هذا المستند. انظر بشأن هذه المسألة ب.جرانديه "أناشيد من ديانة آتون"، وكذلك م. جابلد "من أخناتون إلى توت عنخ آمون "

(٥٦) ك.إبراهام "أمنحتب الرابع تحليل سيكولوجى (بالألمانية)

(٥٧) يفضل ج. اسمان استبعاد هذه النظرية فى كتابه: "موسى المصرى"، ص ٢٥٩. انظر الترجمة الممتازة التى أصدرتها لورا برناردى باللغة الفرنسية بعنوان: موسى **المصرى: بحث لتاريخ الذاكرة، ٢٠٠١ وقد قامت بهذه الترجمة ابتداء من النص** الألمانى والنص الإنجليزى لنفس الكتاب الصادر فى ١٩٩٧

(٥٨) انظر فرويد موسى الإنسان، ص ٩١

(٥٩) **انظر هيرودوت ٢، ١٠٤. من الواضح أن الكولوك من المصريين ... ولقد** توصلت إلى التقارب بين الشعبين؛ لأن بشرتهم سمراء وشعرهم أجعد ولكن هذا الدليل لا يكفى وهناك دلائل أخرى مؤكدة ولكن الشيء الموجود عند الشعوب الثلاثة المصريين والكولوك والإثيوبيين منذ القدم أنهم يمارسون الختان والفينيقيون والسوريون الفلسطينيون اعترفوا بأنهم تعلموا هذه العادة من المصريين أما السوريون من ضفاف الترمادون وجيرانهم الماكرون فإنهم يقولون: إنهم تعلموها من الكولوك وكل هذه الشعوب أكدت أنها تعلمت الختان من المصريين. ولكن لا تزال الحيرة قائمة: هل المصريون أخذوا هذه العادة من الإثيوبيين أو العكس ولكن الشعبين عندهم هذه العادة منذ القدم. وهناك دليل آخر على أن هذه الشعوب تعلمت الختان من بعد التجارة مع المصريين، والدليل على ذلك أن الفينيقيين الذين كانوا يتعاملون مع الإغريق دون التعامل مع المصريين لم يكونوا يتبعون عادة الختان لمواليدهم. انظر ترجمة ريناك "النصوص" ويؤكد ريناك فى ملاحظة رقم ٢ إن هؤلاء الفلسطينيين هم فيلستنيين (بالرغم من أن التوراة تقول إن جوج وصمويل الفيلستنيين لم يكونا مختونين)" سيكون مستغربا جدا أن يقر اليهود إلى هيرودوت بأنهم أخذوا عادة الختان من المصريين بينما التوراة كما نعلم ترجع هذه العادة إليهم. أما فرويد فإنه يشير إلى النص الغامض الخاص بخروج موسى باليهود ٤، ٢٤ – ٢٦ حيث نرى أن موسى مهدد بغضب من الله لأنه أهمل هذه العادة. لذلك فإن زوجة موسى، سيفورا، هى التى تقوم بتطبيق هذه الشعيرة ليس على موسى



نفسه ولكن على ابنهما وهكذا يتصل دم الطفل بقدمى موسى ويقول فرويد:" يجب ألا تقودنا مثل هذه المقولات إلى الوقوع فى الغلط، وسوف نتعمق فيما بعد فى أهدافها" (فرويد، موسى الإنسان).

(٦٠) انظر فرويد موسى الإنسان، ص ٩٥

(٦١) انظر إنفرا سوبرا، الملاحظة رقم ٥٣

(٦٢) انظر م. دى سارتو ،" فكاهة التاريخ: كتابة موسى والتوحيد"، فى (كتابة التاريخ). انظر أيضًا نيكول لورو "موسى الإنسان والجرأة فى أن يكون مؤرخا"، وكذلك ليديا فلام "أرشيف قديم او فكاهة نظرية؟"

(٦٣) ج. يويوت، "مصر القديمة ومنابع كراهية اليهودية".

(٦٤) قبل المؤرخ مانتون نجد أن مسلة ساتراب (فى عهد بطليموس الأول ساتراب، ٣١١ ق.م.) تشرح للكهان المصريين سياسة الحكم: ويشرح بطليموس كيف أنه أعاد إلى مصر الصور والتماثيل المقدسة التى عثر عليها فى سوريا وكذلك جميع الأشياء والمستندات المكتوبة المقدسة المسروقة من معابد مصر العليا ومصر السفلى والتى كان الفرس قد سرقوها انظر بخصوص سرقة هذه التماثيل و. هوس وكذلك وينيكى "شحن تماثيل الآلهة وإعادتها إلى موطنها: السياسة الدينية التى اتبعها البطالسة مع المصريين". انظر أيضًا د.دوفوشل "الشعور بكراهية الفرس عند المصريين القدماء"، ص ٧١ و ٧٢ "

(٦٥) انظر ب.جرولو ،" وثائق آرامية من إيليفنتين"، وكذلك أ. ديبون سومر، "الناس والآلهة فى جزيرة إيليفنتين بالقرب من أسوان فى عهد الإمبراطورية الفارسية". انظر كذلك ب. بورتن و أ. ياردينى "نصوص الوثائق الآرامية من مصر القديمة" (بالانجليزية) وكذلك ب.بورتن و جويل فاربر "وثائق إيليفنتين بالإنجليزية. انظر ب. بريانت "تاريخ الإمبراطورية الفارسية من سيروس إلى الإسكندر"، ص ٦٢٠ – ٦٢٥ (السلطات الفارسية فى مواجهة اليهود والمصريين فى إيليفنتين). انظر كذلك ج. ميليز "يهود مصر من رمسيس الثانى إلى هادريان"، ص ٤٠. انظر بخصوص الكراهية التى انتشرت فيما بعد ضد اليهود فى الريف المصرى ر. ريموندون "ضد اليهود فى ممفيس".



(٦٦) انظر الكتابات الإغريقية على التماثيل الضخمة فى أبي سمبل والتى ترجع إلى ٥٩٣ ق.م.، سيبرا، ص ٥٥. ونجد فى "خطاب أريستيه رقم ١٣" الصلة الواضحة بين غزوات بسامتيك والجالية اليهودية فى إيليفنتين.

(٦٧) انظر اليهود فى مصر، ص ٥٧

(٦٨) هذه هى الصورة التقليدية التى ينقلها كتاب الوقائع وكتاب الملوك طبقا لغالبية التوراتيين (انظر فانكلستين و ن. سيلبرمان "كشف التوراة"، ص ٣١٣ - ٣٥٣". وهذه الصورة تتوافق مع التفكير الكهنوتى المنتشر فى جيروزاليم ولكنها لا تتوافق تمامًا مع الحقيقة فى الواقع على الأرض حيث تستمر بعض الممارسات الوثنية. ويبدو أن الممارسات الدينية فى فلسطين فى العهد الفارسى لا تختلف كثيرا عن مثيلتها فى إيليفنتين ولم يطرأ عليها إصلاحات (طبقا لما أكده الزميل كريستيانو جروتانيلى وأشكره على ذلك). انظر أيضًا ب. ساشى و ش. نيهان "ثلاث عبادات ومعناها فى السياق الدينى فى يهوذا فى العهد الفارسى".

(٦٩) ب. جرولو، "وثائق آرامية من إيليفنتين"، رقم ٩١

(٧٠) المصدر السابق، رقم ١٠

(٧١) المصدر السابق، رقم ٣٧

(٧٢) المصدر السابق، رقم ٨٩

(٧٣) المصدر السابق، رقم ١٠١ - ١٠٤

(٧٤) المصدر السابق، رقم ٩٦

(٧٥) فلافيوس جوزيف، ضد أبيون ١، ٢٢٣، بخصوص منابع الكراهية ضد السامية أو ضد اليهودية، اقرأ كتاب ب. شيفر "يهوديفوبيا "الذى يؤيد المقولة أن ذلك يرجع إلى المصريين. وجدير بالذكر أن الإشارة إلى اليهود ظهرت لأول مرة بالهيروغليفية فى نهاية عهد البطالسة (غالبًا فى عهد بطليموس أولات) وكانت كتابة معادية. انظر أيضًا ف. بريسو "تنيس"، ص ٥٣٥ - ٥٦٤ (وأشكر يورى فولوكين، لأنه لفت نظرى إلى هذا الاكتشاف الحديث)



(٧٦) ج. اسمان، "موسى المصرى: ذكرى مصر فى التوحيد الغربى) انظـر سـوبرا، الملاحظة ٥٧)، لقراءة مزيد من المعلومات عن نظرية الكاتب اقرأ س. جروتانيلى "التقاليد المصرية" (باللغة الإيطالية)

(٧٧) انظر جدول التسلسل التاريخى

(٧٨) انظر ج.أسان، موسى المصرى، ص ٧٧ ــ ٧٨

(٧٩) ج. أسمان يشرح نظريته وأفكارة بخصوص الأيقونات والتوحيد فـي: "الـسياسية التيولوجية فى مصر وإسرائيل وأوروبا"، (بالألمانية)، ص ٢٤٥ - ٢٨٠

(٨٠) أ. م. دنيس، "بورتريه موسى للكاتب المعادى لليهودية مانتون" (القرن الثالث ق.م.) والرفض اليهودى للمؤرخ آرتابان، ص ٥٨. والفكرة نفسها سبق وقدمها طومـاس مان، وقد أقر ج. أسمان بذلك فى (موسى المصرى، ملاحظة رقم ١٩، ص ٢٢٤)

(٨١) بخصوص آرتابان انظر إنفرا. وطبقا لشيريمون بناء على مـا ذكـره فلافيـوس جوزيف، ضد أبيون ١، ٣٢ و ٢٩٠ - ١٩١، وب. فإن داتر هورست، " المصلون المصريون والفلاسفة، مقتطفات مترجمة مع ملاحظات تفـسيرية وشـرح، ليـد، ١٩٨٤ (بالإنجليزية) وهى "دِراسات أولية عن الأديان الشرقية فى الإمبراطوريـة الرومانية"، ص ٨-٩ "لقد طرِدَ الناس الملوثون بعد نبوءة إيـزيس التـى عاتبـت امونيفيس بسبب هدم معبده، المطرودون يقودهم موسـى /تيـسيتان وجوزيـف - بيتسف

(٨٢) أ.ليفى، "سترابيس"، ص ٢٩٧. انظر ج. موسياس بـشأن الاصـطلاح جوزيـف سارابيس "التفسير اليهودى لسارابيس" وكذلك ج. بوهاك "توقعات رابانيـة علـى الديانة المصرية"، ص ٢٢٨ - ٢٣٠ (التفسير اليهودى لإيزيس وسـارابيس فـى الآداب الرابانية)

(٨٣) ترتوليان، "إلى الأمم ٢"، ٨. انظر ريوفإن "تاريخ أكليريكى ٢، ٢٣ وكذلك بـولين دى نول "كارمن ١١ فى سان فيليسم "أبيات ١٠٠ انظر سودا وسارابيس.

(٨٤) فيميكوس ماترنوس، "خطأ الأديان الوثنية"، ١٣، ١ - ٤ (ترجمة توركان، كوف)



(٨٥) كريستيانو جروتانيلى لفت نظرى إلى أن الجدال حول التوراتيين بخصوص تأريخ قصة يوسف قد تأثر بالطبع بوجهة النظر المعادية لليهودية مثلما يعرضها مانتون. انظر أ. كاتستينى، "شهادة مانتون بشأن قصة يوسف" (باللغة الإيطالية)، وكذلك رد ب. ساشى "مشكلة تأريخ قصة يوسف" (بالإيطالية)

(٨٦) انظر سترابون(مقتطفات مذكورة عن فلافيوس جوزيف "الآثار اليهودية ١٤، ٧، ٢")، انظر فلافيوس جوزيف، "ضد أبيون ٢، ٤"، يضع هذا الحى (حي الدلتا) فى شمال غرب المدينة، بالقرب من القصر الملكي ولكنه ليس مكانًا منعزلاً (غيتو). ولم يكن هناك شهادة على وجود جالية يهودية منعزلة داخل الإسكندرية سوى بعد ذلك بكثير. انظر ب.م. فرازر "البطالسة فى الإسكندرية"، الجزء ٢، ص ٥٥ – ٥٦

(٨٧) لم يكن عند الإسكندر أى سبب للمرور بجيروزاليم سوى ما تسرده الأسطورة اليهودية كما جاءت فى "خطاب أريستيه".

(٨٨) أ. وييل و س. اوريو، "بحث عن اليهودية فى العصر الإغريقى"، ص ٧٣

(٨٩) الكاتب المزيف الذى يحمل اسم هيكاتيه دابدار، كما ذكره فلافيوس جوزيف "ضد أبلون" (١، ١٨٣)

(٩٠) يقدم الراوى نفسه وكأنه شاهد على الأحداث تماما مثلما فعل هيكاتيه دابدار ولكن هذا الراوى ليس هيكاتيه دابدار. واسم الكاهن إيزشياس يمثل مشكلة فى حد ذاته حيث لا توجد أى شهادة تدل على وجوده. والوثائق الخاصة ب هيكاتيه دابدار والتى يعدها العلم الحديث مزورة لأنها مكتوبة بمعرفة مؤلفين يهود أو مسيحيين (ومن بينهم هذا الراوى الذى ذكرته هنا) ولا تزال هذه الوثائق تثير كثيرًا من الجدل. انظر أ. وييل وس. اوريوه "إغريقيات"، ص ٩٥، ملاحظة ٢٣ وهما يعتمدان على ج.د.جوجر "عن مدى مصداقية الوثائق الخاصة ب هيكاتيه دابدار المذكورة عند فلافيوس جوزيف" (بالألمانية)، وانظر بار كوشفا، هيكاتيه دابدار المزيف عند اليهود". (بالإنجليزية)

(٩١) "خطاب أريستيه".٢، ١٣ (ترجمة بيليتيه، ملحق للنصوص غير المسيحية)



(٩٢) مانتون، وادل (فلافيوس جوزيف، ضد أبيون، ٢٣٩ ــ ٢٤٠ (ترجمة ريناك "النصوص ")

(٩٣) ازاييه ١٩، ١٨ – ١٩ (وفى ذلك اليوم سيكون فى مصر ٥ مدن تتحدث لغة كنعان وسوف تقسم باولاء لهارفييه والجيوش، وسوف يطلق على إحداها اسم مدينة الشمس. وفى هذا اليوم سيكون هناك هيكل لهرفييه فى وسط مصر وبالقرب من الحدود مسلة مخصصة لهارفييه (ترجمة دورم). انظر فلافيوس جوزيف، الآثار اليهودية، ١٣، ٦٤ – ٧١

(٩٤) انظر إنفرا، ص ١٤٤

(٩٥) انظر سوبرا، ص ١٠ وكذلك ٩٧ــ ٩٨

(٩٦) ديودور دى سيسيل، ١، ٢٢، ٧

(٩٧) انظر بلوتارك "إيزيس وأوزوريس ١٩، ٣٥٨:" على إثر معاشرة بعد الموت بين إيزيس وأوزوريس ولدت إيزيس طفلا ناقص النمو وضعيف فى أعضائه السفلى اسمه هاربوكرات.

(٩٨) ديودور دى سيسيل، ١، ٢٣، ٧ ــ٨ (ترجمة م. كاسيفيتس – دائرة الكتب)

(٩٩) نجد فى "أرجونوتيك أورفيه" (٤٣ – ٤٦) أن هناك نوعًا من الاتفاق: قام أورفيه فى مصر بكتابة "الخطاب المقدس عند المصريين" (هو الذى كتبه بنفسه): "لقد أحضرت لك ... "الخطاب المقدس عند المصريين "كما كتبته بنفسى حينما كنت أزور ممفيس المقدسة وكذلك مدن أبيس المقدسة التى يتوجها النيل بالتاج من مائه القوى."(ترجمة ف. فيان، كوف)

(١٠٠) انظر س.ر. هوليداى، مقتطفات من المؤلفين اليهود الإغريق"، الجزء ٣، أرسطوبول

(١٠١) المصدر السابق، ص ٦٩ حيث يصف المؤلف شخصية أرسطوبول مثلما وصفه مؤلف ماكابيه (١٠،١) بأنه مدرس الملك بطليموس، غالبا بطليموس السادس ،أما أوزيب فى "الإعداد الإنجيلى" ٨، ٩، ٣٨، فإنه يقدمه بوصفه فيلسوفا يهوديًّا: "بالإضافة إلى فلسفته العتيقة فإنه يعتنق أيضًا فلسفة أرسطو"، وطبقا لأوزيب فإنه



بالفعل الشخصية التى ذكرها مؤلف ماكابيه (١٠،١) وهذه الشخصية تهدى كتابتهـا الملحمية إلى بطليموس، ويذكر لنا أوزيب مقطعًا طويلاً من الإهداء إلى بطليمـوس يشرح فيها أرسطوبول أسلوبة الملحمي، انظر المصدر السابق، ٨، ١٠ وأيضًا ١٣، ١٢، ١- ٦

(١٠٢) وصل لنا هذا "الخطاب المقدس" بعدة صيغ مختلفة نقلها كليمون الـسكندرى ثـم بسودو أغسطين ثم أوزيب (الإعداد الإنجيلى)، وسيريل الـسكندرى فـى (ضـد جوليان)، وتيودور دى سيز (علاج الأمراض الأغريقية) وتيوسوفى دى توبينجن. وبعد كتاب بسودو أغسطين وكذلك مرجعية تيوفيـل دانتيـوش اسـتطاع علمـاء اللغويات الحديثة أن يعطوه عنوان "وصية أورفيه"

(١٠٣) انظر بسودو أغسطين وترجمة جان ميشيل روسيلى "أسطورة أورفيه واسـتقبالها عند اليهود فى العهد الإغريقى والرومانى"، ص ٣٦ - ٣٧. انظر أيضًا ما كتـب إجماليا عن هذا الملف عند ج.م. روسيلى "مقدمة "فى ج.ب. فريدمان "أورفيه فى العصور الوسطى، ص ٢٩٠. ولقد ذكر أوزيب شخصية أرسطوبول كمرجعية فى "الإعداد الإنجيلى" ٨، ١٢، ٥

(١٠٤) أفلاطون "المأدبة "٢١٨ وانظر أيضًا بداية القصيدة التى ذكرها تلاميذه.

(١٠٥) م. وست والترجمة المؤقتة بالإنجليزية أ.لاكس وج. موست (دراسات فـى أوراق البردى من درفينى)، أكسفورد ونيويورك، ١٩٩٧، ص١٢

(١٠٦) ذكر أوزيب آرتابان فى "الإعداد الإنجيلى"، ٩، ٢٧ و ٣ - ٥، انظر ج. كـولينز فى كتاب شارل وورث "الوصية القديمة"، ١٩٨٥، ص ٨٨٩ - ٨٩٦. انظر أيضًا س. ر. هوليداى "مقتطفات من المؤلفين اليهود الإغريـق"، الجـزء الأول، ص، ١٨٩ - ٢٤٣. وكذلك ج. فرويدنتال ،" إسكندر بوليهستر"، ص ١٤٣ إلـى ١٧٤ وأيضًا ج. موسيوس "الترجمة اليهودية لتوت - هيـرمس". انظـر أيـضًا دروج "هومير أو موسى ؟ التفسير الأولى المسيحى لتاريخ الثقافة"، ص ٢٥ - ٣٥

(١٠٧) م. هنجل، "الأدباء غير المعروفين" (بالألمانية) وأيضًا س.ر. هوليداى، رقم ٢٨ و ٢ و ٤.



(١٠٨) انظر أ.ب. زيفى "أونياس". وكذلك م.دلكور "معبد أونياس فى مصر "وأيضًا ج. بوهاك "يوسف وآسنتا والمعبد اليهودى فى هليوبوليس"، ص ١٩ - ٤٠ (تاريخ مختصر لمعبد أونياس)

(١٠٩) فلافيوس جوزيف "الآثار اليهودية "١٣، ٦٤ - ٧١ (ترجمة ميليز "يهود مصر"، ص ١٧٨ - ١٨٠)

(١١٠) انظر أزابيه ١٩، ١٨ - ١٩ وكذلك سوبرا الملاحظة ٩٣

(١١١) فلافيوس جوزيف "الآثار اليهودية "١٣، ٧٠ - ٧١ (ترجمة ميليز "يهود مصر"، ص ١٧٩ - ١٨٠)

(١١٢) انظر ملاحظة ب. سافينيل لترجمته عن "حرب اليهود"، باريس، ١٩٧٧، ص ٥٥٢

(١١٣) انظر سافينيل وترجمته عن "حرب اليهود "٧، ص ٤٢٦ - ٤٣٠

(١١٤) انظر برنارد "نقوشات من مصر الإغريقية الرومانية"، ص ١٩٦ - ٢٠٩، رقم ٤٢ - ٤٥ وأيضًا أ.ب. زيفى، "تل واليهودية".

(١١٥) انظر ترجمة ميليز "يهود مصر"، ص ١٨٠ - ١٨٢ ويقترح عليه فلافيوس جوزيف أن أونياس الذى كان يكن عداوة شديدة ضد الذين أجبروه على الرحيل كان يريد أن ينافس معبد جيروزاليم ("حرب اليهود" ٧، ص ٤٣١).

(١١٦) فلافيوس جوزيف "ضد أبيون"، ٢، ٤٩ - ٥٠. اقرأ عن هذه الأحداث ج. بوهاك "يوسف وآسنتا والمعبد اليهودى فى هليوبوليس"، ص ٢٢ - ٢٥ وأيضًا "ردود الفعل المصرية بشأن معبد أونياس.

(١١٧) ج. فيتلى وم. نورسا وف. برتوليتى "أوراق بردى إغريقية ورومانية "وانظر النص والترجمة عند ل. كونين "عن ملحمة أمينوفيس" (بالألمانية)، ص ١٤٨، ١٦٢ - ١٦٤ و١٨٣ - ١٨٦ وكذلك ج.بوهاك "رد الفعل المصرى على معبد أونياس "وطبقا له فإن "رابطى الأحزمة "الذين تسببوا فى حيرة المعلقين ربما يكونوا الكهان اليهود كما يذكر أيضًا لعنة من العصر الدوميتيكى ضد "زعيم اليهود"

(١١٨) انظر إنفرا، ص ١٩٧ - ٢٠٠ وأيضًا ٢١٠ - ٢١٥



(١١٩) بالنسبة للبيبليوغرافيا انظر ل. كونين "عن ملحمة أمينوفيس" (بالألمانية) ونجد أن أهم أوراق البردى المتعلقة بنبوءة صانع الفخار ترجع إلى الجزء الثالث من القرن الثانى ق.م.

(١٢٠) هناك احتلال آخر للهيكل بمعرفة مجموعة أجنبية من الممكن أن تكــون يهوديــة أيضًا وفى الفترة نفسها بالتقريب. فى عام ١٥٧ أعيد الثور بوشيس إلى معبد آمون فى هرمنتيس وذلك بعد طرد "الأجانب من الياهو" (انظر مبير ورموند "بوشــيس الثانى" (صندوق كشف الآثــار المــصرية)، ٤١، ١٩٤٣، ص ٦ ـ٩ و الجــزء الثالث، ص ٤١ رقم ٩). انظر فيما يتعلق برمز احتلال المعابد المصرية بمعرفــة الأجانب خاصة السوريين الفلسطينيين، الملف الضخم الذى جمعــه ش. تيــارس "مدنيون وعسكريون فى المعابد احتلال غير قانونى وطرد من المعابد"، ص ٥٠٤. انظر سوبرا فيما يتعلق بالأسماء ياهيو وياهو، خاصة فى العصر الجديد ص ٢٩٨ الملاحظة ٥٣

(١٢١) بلين القديم، التاريخ الطبيعى، ١١، ٣١. انظر ف. بوجوه "الطفولة المعسولة فــى الحكايات القديمة "

(١٢٢) ج. بوهاك "يوسف وآسنتا والمعبد اليهودى فى هليوبوليس"، انظــر أيــضًا روس كرامر (عندما التقى يوسف بآسنتا، حكاية قديمة عن النبــى التــوراتى وزوجتــه المصرية (بالإنجليزية)، ص ٨٦ وملاحظة ٦١)، وهذا الأخير يظــن أن تفــسير بوهاك خيالى وغير مقنع، ولكنه يقر بأنه لا يوجد أى تفسير آخر عن هذا المقطع يعد مقنعا (ص ٦٧)، كما أنه يرفض التاريخ المدون بأعلى هذا النص الذى يجعله أقدم رواية إغريقية وصلت الينا. ويلفت النظر إلى أن التاريخ المدون بأعلى هــذا النص لم يكن معمولا به (فى الغالب فى القــرن الأول ق.م) وأن هــذا التــاريخ اقترح بعد اكتشاف المصدر الإغريقى لهذه الروايــة، أمــا المحققــون الأوائــل المسيحيون فإنهم حددوا تاريخه بالقرن ٤ أو ٥ بعد الميلاد، وجــدير بالــذكر أن المصادر اليهودية القديمة لا تشير أبدا لهذا النص. أما كرامر (ص ٢٢٨) فإنه لا يذكر زواج يوسف وآسنتا عند آرتابان وديمتريوس ويقول إنهما لا يرجعان إلــى روايتنا هذه. كما أنه أيضًا يشكك فى أهمية الموروث الثقافى الرابينى (ص ٢٣١) الذى يعد باتيفول أول ناشر لهذه الرواية. وهذا الأخير قد حدد تاريخ الــنص فــى



القرن الخامس فى منطقة هياربوليس (اسمها حاليا باموكال) كما أنه حدد أن مصدره الرئيس جاء من أسطورة بعنوان "أسطورة دينا وآسنتا"، ويقول كرامر عن المصادر المسيحية (ص ٢٣٧): "جميع الدلائل تشير إلى أن آسنتا لم تكن موجودة قبل الجزء الثالث من القرن الرابع الميلادى. ولم يذكر أى مؤرخ أو مؤلف قديم أى شيء عنها قبل القرن السادس الميلادى وجاء ذكرها فى مقدمة ترجمة باللغة السريانية التى تذكر نصًا إغريقيًا قديمًا جدًا"، أما عن أصل المؤلف نفسه فإن كرامر أيضًا يشكك فيه: "كنت أود أن أحدد بالاستناد إلى دليل معقول الهوية الدينية للمؤلف ولكنى فى النهاية لا أعتقد أن هناك تأكيدًا أو دليلاً واحدًا على ذلك. وفى اعتقادى أن هذا المؤلف يهودى بدون انتماء لأى دين آخر كما لا أجد ما يبرر أنه كان مسيحيا ..." (ص ٢٧٣) كما أن كرامر لا يثق فى المصدر المصرى لهذا النص ويميل إلى الاعتقاد بأن مصدره من الشرق الاوسط وربما يكون من سوريا (ص ٢٩١ - ٢٩٢). أما عن نفسى شخصيا فأنا مقتنع بما ذكره بوهاك.

(١٢٣) انظر إلى سوبرا، ص ٢٩٧ والملاحظة ٤٥

(١٢٤) ج. فرويدانتال، إسكندر بوليهستر"، ص ١٥٢

(١٢٥) شخصيات أرساكاس، آريومادروس أو أرساماس مذكورة عند آشيل كقادة مصريين فى سالامين؛ لأن مصر فى ذلك العهد كانت ضمن الإمبراطورية الفارسية.

(١٢٦) س .ر. هوليداى يرجع هذه الشهادات إلى ب. م. فرازر "البطالسة فى الإسكندرية"، الجزء ٢، ص ٩٨٥ والملاحظة رقم ١٩٩ والذى يؤكد أن اليهود والفرس كانوا يعيشون متجاورين فى مصر. ويوجد فى ممفيس حى "سورى فارسى" يؤكد هذه المقولة وترجع أقدم شهادة على ذلك إلى القرن الخامس ق.م. وتتعلق بالحامية اليهودية فى إيليفنتين. ولكن هذا الاسم (ارتابانوس) يعد صيغة نادرة فى مصر. ولكننا نجد فى مصر وفى بعض البلاد المجاورة أسماء وشهادات أخرى مشتقة من الجذر نفسه الفارسى بعد إدخال تعديلات إغريقية عليها.

(١٢٧) م. هنجل "م. هنجل، "الأدباء غير المعروفين" (بالألمانية)، ص ٢٣٩ - ٢٤١ لا يقدم أى شهادة على ذلك، ولكن نجد فى مناطق غير بعيدة عن مصر عدة شهادات عن اسم آرتابان يطلق على كثير من اليهود. انظر ب. م. فرازر وأ. ماتيوس،



"قاموس الاسماء الإغريقية"، أكسفورد، ١٩٨٧، الجزء الأول، ص ٨١ وكذلك ج. لوديريتز "أسماء اليهود"، ١٩٨٣ ويقول فيها: إن بعض اليهود فى مصر يحملون أسماء مصرية. انظر أيضًا ف. تشريكوفر "الحضارة الإغريقية واليهود"، ص ٥٢٤، الملاحظة ٧ وص ٥٢٨ الملاحظة ٥٢. وهذا الأخير يرجع إلى مصادر " مدونة النقوشات اليهودية"، ٢، ١٤٨٠، ١٤٨٤، ١٤٨٦، ١٤٩٣، ١٤٩٦ و ١٥٢٠ حيث نجد يهود من الجالية اليهودية لونياس يحملون أسماء مصرية. ولكننا لا نجد فى هذه المدونة أى اسم "آرتابانوس "ولا "آرتابان". واسم "آرتابان" الوحيد مذكور فى "مدونة البطالسة"، الجزء ٧، لوفان، ١٩٧٥) وحدد بأنه مؤرخ وربما يكون هو شخصيتنا المذكورة.

(١٢٨) بخصوص نظرة شاملة على هذه المسألة انظر أ.م. دنيس "مقدمة للإنجيل القديم"، ص ٢٤١ - ٢٦٩ وأيضًا هنجل فى الهامش السابق ١٢٧

(١٢٩) عن هذا النوع من الاشتقاق الذى يصف جيلاً لغويًا أو جغرافيًا أو وطنيًا أو دينيًا، انظر أبحاث موريس أولندر عن تكوين هيبر، وهو جد اليهود (هبيرو) (ملخص علوم دينية وعلوم إنسانية).

(١٣٠) أوزاريب، "الإعداد الإنجيلى"، ٩، ١٨، ١

(١٣١) المصدر السابق، ٩، ٢٣(ترجمة أز دى بلاس)

(١٣٢) المصدر السابق

(١٣٣) انظر الدراسة الأساسية أ. كليان جونتر (بالألمانية)

(١٣٤) انظر م. فينيارسزيك (بالألمانية)

(١٣٥) صياغة هذا المقطع غير واضحة: هل المقصود بالكتابة هو الحيوانات فى الهيروغليفية أو المقصود الحيوانات المقدسة مثلما يفسرها هوليداى؟ أنا شخصيا أميل إلى الكتابة الهيروغليفية على أساس أن آرتابان يقول: إن موسى هو هيرمس.

(١٣٦) أوزاريب، "الإعداد الإنجيلى"، ٩، ٢٧، ٤ (ترجمة أز دى بلاس)



(١٣٧) كليمون السكندرى (ستروماتس ١، ٢٣، ١٥٤) الذى يذكر آرتابان ويصر على هذه النقطة. أما بخصوص موسى الساحر انظر ج. جاجر "موسى فى الوثنية الإغريقية الرومانية، بطل فى ثقافة معاكسة" (بالإنجليزية)

(١٣٨) انظر الإعداد ١٢، ١

(١٣٩) انظر هوليداى، ص ٢٣٥ الملاحظة ٥٦ وأيضًا ل. جنزبرج "أسطورة اليهود" (بالإنجليزية) ٢، ص ٢٨٣ وص. ٤٠٧ – ٤٠ذ٤ والملاحظة ٨٠ (الترجمة الفرنسية لاج. سد راجنا ، الجزء ٣، ص ٢٠٥ – ٢٠٧ وص ٣٤٣ ظ٣٤٦ الملاحظة ٨٠

(١٤٠) هيرودوت ٢، ٧٥ – ٧٦ وكذلك بومبينيوس ميلا، ٣ ن ٨٢ – ٨٣ (باللاتينية)

(١٤١) ديوسبوليس هى طيبة كما وصفها هيكاتيه دابدار (انظر ديودور ١، ٤٥، ٤. وطيبة مرتبطة بـ كادموس (سوبرا، ص ٩٦) وهو جد أوزوريس – ديونيزوس الذى يلتقى بـ أورفيه وهى هنا تعد إحدى منشآت موسى.

(١٤٢) أوزاريب، "الإعداد الإنجيلى "٩، ٢٧، ٥

(١٤٣) انظر الملف الذى أعده هوليداى، فى تعليقه على آرتابانوس، مقتطفات، الجزء ١، المؤرخون، ص ٢٣١ الملاحظة ٣٧

(١٤٤) ديودور ١، ٢٨، ٤

(١٤٥) إنظر على الأخص ديودور ١، ٢١ ن ٩ـ ١٠ وأيضًا ١، ٢٢ ن ٣ و١، ٢٣، ١

(١٤٦) وفى هذه الجزيرة نجد أن الأسماك (بوصفها حيوانات التهمت العضو الذكورى لأوزوريس) أخذت جانبا وابتعدت. انظر هـ. جونكر وكذلك ج. يويوت، سترابون رحلة إلى مصر، ص ٢٦٠ – ٢٦١

(١٤٧) هيرودوت ٢، ٣٧ (ترجمة أ. برجات، باريس، ١٩٦٤ تم تعديلها)

(١٤٨) نفس المصدر، ص ٨١

(١٤٩) أبيليه، "المديح"٥٦ وجدير بالذكر أن مصر سواء عند هيرودوت أم عند أبيليه، لا تقدم على أنها أرض المنبع للقاعدة المذكورة أو للقانون الذى يحددها، انظر سوبرا، ص ٨٦



(١٥٠) ٢ ماكبيه ٩،٩: "هو الذى كان يتخيل منذ لحظة مضت بغرور أنه فوق كل البشر، وأنه يتحكم فى أمواج البحر وأنه يزن أعالى الجبال بميزان، ها هو الآن ملقى على الأرض يتلوى من الألم ويتم نقله على نقالة وهكذا يتضح أمام الجميع قوة الله. وبدأت الديدان تتكاثر على جسد هذا الكافر وأجزاء من جثمانه تتساقط وبدأ يذوق كل الآلام والعذاب بينما أفراد الجيش يتأففون من الرائحة الكريهة التى تنبعث منه." (ترجمة جيويومونت، البلياد)، انظر أيضًا "إسكندر بوليهستر"، ص ١٤٥

(١٥١) أوزاريب، "الإعداد الإنجيلى"، ٩، ٢٧، ٣٧ (ترجمة أز دى بلاس)

(١٥٢) انظر بخصوص هذا الرمز ج. باهاك "ملاحظات رابينية عن الديانة المصرية"، ص ٢٣٠ الملاحظة ٦٤ والذى يرجعنا إلى "تأثير التوحيد اليهودى على العالم الإغريقى الرومانى" (بالإنجليزية)، ص ٥

(١٥٣) أوزاريب، "الإعداد الإنجيلى"، ٩، ٢٧، ٣٧ (ترجمة أز دى بلاس)

(١٥٤) عن إسكندر بوليهستر انظر ج. فرويدنتال "إسكندر بوليهستر، الملاحظة ٢٧٣ و ٣ ٢٥١ وكذلك أ. روسون "الحياة الفكرية فى الجمهورية الرومانية الأخيرة" (بالإنجليزية)

(١٥٥) انظر بارتنيوس "الحكايات الغرامية لـ بارتنيوس" (ترجمة جاكوب سترن، نيويورك ولندن، ١٩٩٢)

(١٥٦) إسكندر بوليهستر ٢٧٣ وكليمون السكندرى، سترومات ١، ١٣٠، ٣. لقد أرسل ملك مصر، اوافراس، إلى سليمان ٨٠٠٠٠ عامل كما أرسل ملك الفينيقيين العدد نفسه ويرافقهم مهندس من مدينة صور اسمه هيبرون وأمه يهودية من قبيلة داود.

(١٥٧) جوستين ٣٦، ٢ انظر و. هيكل وج. س. ياردلى "جوستين كتاب مختصر عن رواية بومبيه تروج" (بالإنجليزية)، أكسفورد، ١٩٩٧، الجزء الأول.

(١٥٨) نلاحظ هنا أن إسكندر بوليهستر كان يعرف نصا عن المصادر التى أدت إلى تدخل سميراميس: يهوذا وأيديما أخذتا اسميهما من يهوذا وأيديمايس، وهما ابنا سميراميس (مستخرج من كتاب استيفإن دى بيزانس).



(١٥٩) هذه الأميرة المقدسة مذكور اسمها فى الوثائق "ارياريتاس" وصُحِّحَ إلى "آتاريـــه" وهو اسم "آستارتيه" السورية طبقا لما ذكره سترابون فى كتابه "الجغرافيا ١٦، ٤، ٢٧

(١٦٠) آدوراس "آدر فى السبعينية" تم تفسيره على أنه الإله آداد فى الملوك ٨، هازييــل هو قاتل آداد(انظر "فلافيوس جوزيف"، الآثار اليهودية، ٩، ٤-٦)

(١٦١) انظر ٧٠، ١ الملوك ١ - ١٤ و أيضا (فلافيوس جوزيف"، الآثار اليهوديــة، ٨، ٧_٦ و ٩، ٤ - ٦

(١٦٢) تروج بومبيه "التاريخ العالمى" وملخص مقدم من جوستين، ثم ترجمة حديثة مــع ملاحظات بقلم الأب من بور رويال، باريس، ١٧٠٨، الجزء ٢، ص ٣٠٢ - ٣٠٧

(١٦٣) مصر المقدسة (باللاتينية)

(١٦٤) انظر سوبرا، الملاحظة ٦٤

(١٦٥) انظر خروج موسى باليهود من مصر ٣، ٢١ ــ٢٢ و ١١، ٢ــ ٣ و ١٢، ٣٥

(١٦٦) يمكن أن يكون سترابون مدين لــ بوسيدونيوس (انظر راينهارت) ولكن هــذا لا يمنع أن يكون أيضًا من المفكرين. انظر ك. كلارك "بــين الجغرافيــا والتــاريخ البنايات الإغريقية فى العالم الرومانى" (بالإنجليزية)، ص ١٩٣ - ٣٣٦

(١٦٧) هنا كلمة ناقصة والناشرون يكتبونها "مصر الجنوبية"

(١٦٨) يطلق فى هذه المنطقة التى جاء منها سترابون فى آسيا الصغرى اسم "تيــوزيبس" على الذى يعتنق اليهودية انظر ل. روبير "دراسات أناتولية"، ص ٤١١ وكذلك ل. روبير "النشرة"، باريس، ١٩٥٢، ص ٣١ وكذلك "نقوشات جديدة من سارد"، ص ٤١ - ٤٥. وهناك نص لــ افروديزياس يجعل فرقا بين "تيوزيبس" و "وثنى" ولا يزال الجدال مستمرا بهذا الخصوص، انظر بهذا الخصوص ل. فلــدمان "اليهــود والأجانب فى العالم القديم"، (بالإنجليزية)، ص ٣٤٢ - ٣٦٩ وكذلك بيان نقدى من ب. شافر "يهوديفوبيا"، الرقم ٣، ص ٢٥٤ - ٢٥٥

(١٦٩) انظر إنفرا، ص ١٤٢ عن القرار ذى الطبيعة التنبؤية



(١٧٠) الأوديسية، ١٤، ٣٢٨

(١٧١) الفينيقيات، ٣٦

(١٧٢) المصدر السابق، ٣٤

(١٧٣) الأوديسية، ١٩، ١٧٩

(١٧٤) أفلاطون، مِنوس ٢ (٣١٩)

(١٧٥) الأوديسيه، ١٠، ٤٩٤

(١٧٦) سترابون، "الجغرافيا" ١٦، ٣٤ - ٣٩ ولقد ترجمت أول النص ثم أخذت، ابتداء من ص ٣٨ (وفى الواقع هذا الشعور ...) بالترجمة القديمة لـ أ. تارديه (باريس ١٨٨٠) مع بعض التعديلات.

(١٧٧) هذا الرمز عن الانهيار متواتر، انظر سوبرا، ص ١٠٩ - ١١٠

(١٧٨) انظر هـ. جانمار، "الساحات الصغيرة"، ص ٥٩٣ - ٦١٦ (التقليد القديم بشأن الساحات الصغيرة عند سترابون)

(١٧٩) سترابون ١٥، ٣، ١٣ ـ ٢٠

(١٨٠) انظر إنفرا، ص ١٧٨ ـ ١٧٩

(١٨١) الملوك ٣، ٥ - ١٥

(١٨٢) ما ذكر هنا بخصوص الحالمين المصريين هو خلاصة ما شرحه ف. بورجوه وى. فولوكين فى كتاب: "تكوين أسطورة سارابيس: منظور فيما بين الثقافات"، ص ٧٢ ـ ٧٥ (الحلم فى سقارة)

(١٨٣) انظر ن. لويس "الإغريق فى مصر البطالسة" (بالإنجليزية)، ص ٦٩ - ٨٧. د. طمسون "ممفيس فى عهد البطالسة" (بالإنجليزية)، ص ١٩٠ - ٢١١. م. شوفو "مصر فى عهد كليوباترا"، ص ١٥٨ - ١٧٣ .

(١٨٤) انظر ل. كونون "حلم نكتانابو" (بالإنجليزية) (ترجمة أ.ج. فيستوجيار" رؤيا هيرمس")، باريس، ١٩٥٠، الجزء الأول، ص ٥٥ - ٥٦ وكذلك م. شوفو



المصدر المذكور، ص ٢٤٥ - ٢٤٦. انظر أيضًا ريهولت "حلم نكتانبو" فى كتاب بلازيوس وب. شيير:" نهاية العالم ومصر" (بالألمانية)، ص ٢٢١ - ٢٤٢.

(١٨٥) ج. د. راى "أرشيف هور" (بالإنجليزية)، النص رقم ١٣، ص ٥٥ - ٥٧ وأيضًا ١٣٠ - ١٣٦

(١٨٦) كير (س.س. ادجار، النحت الإغريقي"، القاهرة، ١٩٠٣. و أ.برنارد "نقوشات عن مصر الإغريقية الرومانية"، رقم ١١٢، ص ٤٣٥ - ٤٤٠

(١٨٧) انظر ف. بورجوه و ى. فولوكين، "تكوين أسطورة سارابيس"

(١٨٨) الخروج من مصر ٣، ٢ - ١٤ (ترجمة أ. دورم)

(١٨٩) المصدر السابق، ٣٣، ٢٠ - ٢٣

(١٩٠) إشكالية تجسيم الآلهة التى أثارت كثيرًا من ردود الفعل الكهنوتية يعد موضوعا متواترًا فى التوراة انظر س. سميث "منبع التوحيد التوراتى" (بالإنجليزية)، ص ٨٣ - ١٠٣

(١٩١) الديترونوم ٤، ١٥ (ترجمة أ. دورم)

(١٩٢) الخروج من مصر ٢٠ (ترجمة أ. دورم)، و الديترونوم ٥ (ترجمة أ. دورم) والتعليق الذى كتبه جون سولر "منبع الإله الواحد"، ص ٤٨ - ٥٤

(١٩٣) س. سميث "منبع التوحيد التوراتى" (بالإنجليزية) ولمزيد من المعلومات الأساسية انظر س. جروتانلى "دين إسرائيل" (بالإيطالية) .

(١٩٤) انظر ألبير دى بورى:" تحديد دورة جاكوب: بعض الأفكار بعد ٢٥ عامــا"، ص. ٢٢١ - ٢٢٢ لمزيد من المعلومات عن هذا المؤلف الذى عاش أوائل عهد الإمبراطورية الفارسية فى سياق إعادة بناء المعبد وكذلك سوبرا، ص ١٠٧ - ١٠٨ الملاحظة ٦، ص ٢٩١ - ٢٩٢

(١٩٥) فلافيوس جوزيف "الآثار اليهودية "٢"، ١٢، ٢٦٥

(١٩٦) إينييد ٨، ٣٤٧ - ٣٥٥ وأيضًا إيفرا، ص ١٧٧

(١٩٧) س. سميث "منبع التوحيد التوراتى" (بالإنجليزية)، ص ٩٣



(١٩٨) انظر سوبرا، ص ١٢٨

(١٩٩) انظر: فإن دير تورن "الصورة والكتاب" (بالإنجليزية)

(٢٠٠) انظر ملف سوبرا، ص ١٢٨ - ١٢٩

(٢٠١) جاء ذكر "الأجانب من بلد "ياهو " على شاهدة قبر الثور بوشيس (مذكور في سوبرا، الملاحظة ١٢٠). وبلد ياهو يذكرنا بجبل ياهيو وهو معروف منذ العهد الجديد (انظر سوبرا، الملاحظة ٥٣، ص ٢٨. وترجع أقدم شهادة عن يافيية إلى ديودور ١، ٩٤ الذى يقارن بين موسى واضع القوانين الذى يستلهم قوانينه من تنزيل من إيوه بينما زارتوسترا يأخذ قوانينه من الشيطان أما زالموكزيز فيستلهم من هستيا.

(٢٠٢) انظر مقال إيوه للباحث جانسشينيتز فى "الموسوعة الحقيقية" (بالإنجليزية) (بولى فيزوفا ٩، ٦٩٨)

(٢٠٣) انظر فارون الذى ذكره أوغسطين. انظر ى. ليهمان "فارون عالم لاهوتى وفيلسوف رومانى"، ص ١٧١ــ ١٨٣ (التنويع الثلاثى عند فارون)

(٢٠٤) طبقا لشهادة جون ليدوس الذى عاش وألف فى القسطنطينية فى القرن السادس: "دى مانسيبوس" ٤، ٥٣ وهو نص يعدد آراء علماء اللاهوت القدامى حول إله اليهود. والمقطع المذكور مستخرج من الكتاب ٥٢ (مفقود) بقلم: تيت ليف. انظر شول لوك "فارزال ٢"، ٥٩٣، ص ٨٥ وكذلك أيزينير:" فى جيروزاليم لا أحد ينطق اسم الإله الذى يمتلك المعبد ولا يوجد فى هذا المعبد أى صورة والناس الموجودون فيه يعتقدون أن هذا الإله ليس له وجه). انظر أيضًا أ. نوردن، "الإله المجهول "ص ٥٨ ــ٦٣ وكذلك أ. دس بلاس "إله اليهود غير الثابت"، ص ٢٨٩ - ٢٩٤.

(٢٠٥) فوروس ١، ٤٠ (٣، ٥). انظر تاسيت "الحكايات"٥، ٥. انظر أيضًا إيفرا، ص ١٨٠ والملاحظة ٢١٨.

(٢٠٦) لوكان، "فرزال ٢، ٥٩٢"..انظر أيضًا يوهاناس ليدوس، ٤، ٥٣



(٢٠٧) انظر ى. أمير "بدايات التـوراتيين والفلاسـفة التوحيـدين واليهـود الإغريـق" (بالألمانية)

(٢٠٨) ترجمة ج. بيبان "اللاهوت الكونى واللاهوت المسيحى"، ص ١٣

(٢٠٩) الإيبينوميس يوضح الفارق بين الإله (تيوس فى المفرد) ويطلـق عليـه أحيانـا "السماء الليلية "وأحيانا "اولمبيا "أو "كوزموس". وهذا الإله الكـونى يتكـون مـن المجموعة المتناسقة والمحسوبة بدقة للآلهة المرئية وهي الكواكب (آلهة نفـسها أو صور للآلهة: ٩٨٣ د - ٩٨٤ أ), أسفل منها نقابل الشياطين، عائلة هوائية مهمتها هى ترجمة الأفكار (٩٨٤ ج). ويذكر الإغريقى (٩٨٤ هـ) أن الآلهـة زيـوس، هيرا والآخرين يمكن تنظيمها أو توزيعها بأساليب مختلفة طبقا للعادات. ولكن كل منها يجب أن تظل ثابتة بلا تغيير. ولم تأت المعلومات عن الآلهة غيـر المرئيـة (الكواكب) من الإغريق ولكن من سماء البلدان البعيدة مصر وسوريا. ولكن يجب أن نعرف أن كل ما أخذه الإغريق من "البرابرة " "رفعوه إلى أعلى مستوى مـن الجمال التام"، بمساعدة تنبوءات دالف (٩٨٧ - ٩٨٨). انظر لـووس ١٢، ٩٥٧. وانظر "تيميه ٤٠ د وأيضًا ريفردان "الدين فى المدينة الأفلاطونيـة"، ص ٤٢ - ٤٦

(٢١٠) ج.بيبان "اللاهوت الكونى واللاهوت المسيحى"، ص ٢٨٨ - ٢٩٠. انظر أيـضًا أز ج. فستوجيار "رؤيا هيرمس "٢، الإله الكونى، ص ٢١٩ - ٢٥٩

(٢١١) أرسطو، "عن الفلسفة "١٣ وانظر روس "عند سيشرون، طبيعة الآلهـة"، ٢ ٣٧، ٩٥ (ترجمة أوفراى أسايس (دائرة الكتب)

(٢١٢) اقرأ سيناك "خطابات إلى لوسيلوس" ٩٠، ٢٨. انظر جون بيبان الـذى وصـف مراحل "اللاهوتية الكونية "فى كتاب عن نص أمبرواز. انظر ج. بيبان "اللاهـوت الكونى واللاهوت المسيحى" (تحليل ودراسة أمبرواز ١، ١، ١ ـ٤) على الأخص ص ١٣١ـ ١٣٥ و ٢٩٢ - ٣٠٦.

(٢١٣) انظر المصدر السابق (ص ١٣٤) حيث يبدى سلز دهشته، لأن "اليهـود الـذين يقدرون السماء وسكانها من الملائكة قد أهملوا الأجزاء المهمـة فيهـا: الـشمس والقمر والكواكب" (أوريجون، ضد سلز، ٥، ٦)



(٢١٤) انظر فيلون السكندرى، "الخاص"، ١، ١٢، ٦٦

(٢١٥) انظر سيشرون "حلم سيبيون "و "هورتنسيوس المذكور عند نونيوس، ص ٤٠٢ وكذلك ميلر، ص ٣١٩، ١٤ – ١٦ وروش، ص ١٤١ وبورفير "عن التعفف" ٢، ٤٦

(٢١٦) ج. بيبان "اللاهوت الكونى واللاهوت المسيحى"، ص ٢٩٠

(٢١٧) انظر س. إتيان "الآلهة فى المدينة"، ص ٢١ – ١٤١

(٢١٨) فلوروس ١، ٤٠ (٣،٥) وانظر سوبرا الملاحظة ٢٠٥. كذلك بلين القديم "التاريخ الطبيعى "٣٧، ١٤) وهو يذكر وقائع انتصار بومباى على مجموعة من بلاد الشرق ومنها مملكة يهوذا، ويذكر كروم من ذهب (ربما الموجودة فى جيروزاليم) من بين الموصوفات. انظر أيضًا جوفونيل، ٣، ١٣ ٦ن ٥٤٥ و ١٤، ٩٧ وأيضًا بترون، ٣٧، ٢

(٢١٩) حرب اليهود، ٥، ٥، ٤ (٢١٠)

(٢٢٠) الآثار اليهودية ١٥، ٣٩٥ انظر أيضًا أ. بيليتيه "الستار الكبير فى معبد جيروزاليم" التقليد الثقافى عن "الحجاب الممزق" على الأخص ص. ١٦٦ – ١٧٢

(٢٢١) سلز المذكور عن أوريجون، "ضد سلز" ٥، ٦ (ترجمة م. بورنيه)

(٢٢٢) سلز المصدر السابق، ٥، ٤١ وهو يرجع إلى هيرودوت ١، ١٣١. انظر ديوجون لاريس ١، ٩ بخصوص النقوشات الفارسية عن الفلسفة اليهودية وأن البعض يقول إن اليهود ينحدرون من الملوك المجوس. اقرأ هيرودوت ١، ١٣١ وأيضًا سيشرون "عن الفلسفة "٣، ١٤ و "القوانين" ٢، ٢٦

(٢٢٣) تاسيت "الحكايات" ٥، ٥ وأيضًا جون ليدوس الذى يذكر أيضًا الحجاب الممزق وكروم الذهب فى معبد جيروزاليم (دى منسيبوس ٤، ٥٣، ٢)

(٢٢٤) انظر تاسيت وبلوتارك، إيفرا، ص ٢١٩ والملاحظة رقم ٣٠٦

(٢٢٥) انظر تاسيت فى إينفرا، ص ١٩٣ – ١٩٦



(٢٢٦) خطاب أريستيه، ١٦ وفارون "الآثار الإلهية "١ ٥٨ ب حيث يعرض إله اليهود على أنه جوبيتور مهما كان اسمه. وطبقا لجون ليدوس (دى منسيبوس ٤، ٥٣، ص ١٠٩) حيث يذكر فارون "إياهو". انظر كذلك أوغسطين "مدينة الآلهة "٤، ٩، ٣) والذى يحدد أنه طبقا لما ذكره فارون فإن جوبيتورهذا مقدس عند الذين يوجهون عبادتهم لإله واحد بدون صور. انظر أيضا نوردن "ياهفييه وموسى فى اللاهوت الإغريقى" (بالألمانية)، ص ٢٨٢ - ٢٨٥

(٢٢٧) بلوتارك "آراء حول المائدة" ٤، ٥ حيث يتحدث عن أدونيس وديونيزوس وإله اليهود. انظر اوفيد "فن الحب" ١، ٧٥ (التقارب بين أعياد أدونيس ومحفل السبت السورى اليهودى) وكذلك تحريم الخنزير (تعرض أدونيس لاعتداء من ذكر الخنزير) له دور أساسى أيضا

(٢٢٨) ج. ليدوس، "ديمنسيبوس" ٤، ٥٣

(٢٢٩) ماكروب، "أعياد زحل" ١، ١٨، ٢٠ وانظر أيضًا ج. اسمان "موسى المصرى"، ص ٨٩

(٢٣٠) لودفيج فون يان المذكور عند بولو ماستندريا "كورنليو لابيونو كاتب أفلاطونى لاتينى جديد يذكر الإله "إياهو" (بالإيطالية)، ص ١٦١ الذى يذكر الطابع الأنثوى للإله. انظر أيضًا شارل جيوتار (فى كتاب ماكروب "أعياد زحل"، ١ - ٣، باريس، ١٩٩٧ (دائرة الكتب)، ص ١١٥ ـــ ١١٦ والملاحظة٢٦ ص ٣٠٥ ويحتفظ بذكر" إياهو" والوصف "إياهو القوى "

(٢٣١) كورنليو لابيونو كاتب ومؤلف عدة كتب عن الدين ولكن المؤلفين المسيحيين انتقدوه نقدا لاذعا خاصة أرنوب وأوغسطين، بخصوص المقطع الذى يهمنا هنا انظر ب. ماستندرا، ص. ١٥٩

(٢٣٢) جوستين المزيف، ١٥، ١ـــ ٢ كانت هناك إذن محاولات سابقة للتقريب بين إله اليهود فى الوقت الذى كتب فيه كورنليو لابيونو المقطع المذكور عند ماكروب. كذلك نجد الإله "إياهو" فى نصوص أخرى خاصة دعاء على ورق بردى موجود فى ليبد (١، ٣٨٤) "إننى أدعوك يا "إياهو" كما يفعل المصريون وكما يفعل اليهود وكما يفعل الإغريق: أنت الملك، والحاكم الكونى وكما يفعل الكهنة الكبار، أنت



الخفى غير المرئى وأنظار تصل إلى كل شيء كما يفعل أهل يارت أنت القــوى "أويارتو". انظر أيضًا ماركلباخ وم. توتى "ورق البردى عليــه دعــاءان دينـــى وسحرى "وكذلك اسمان "موسى المصرى "ص ٨٩ــ٩٢

(٢٣٣) عن دين وترتيبات ماكس ميلر انظر م. اولندر "لغات الجنة"، (طبعة ٢٠٠٢)، ص ١٦٧ــ ١٧٥ وماكس ميلر "منبع وتطور الدين"، ص ٢٣٦ــ ٢٤٨. وعن التوفيق بين المذاهب المتعارضة (سنكريتيزم) انظر هــ. س. فارسنال "عدم الاستقرار فى الديانات الإغريقية والرومانية"، وكذلك ف.بيران ،" عن الاستخدام الجيد لمصطلح سنكريتيزم"، وأيضًا الصفحات الجميلة التى كتبتها فرانسواز دينون "سنكريتيزم أو وجو مشترك: صور من التدين فى مصر القديمة".

(٢٣٤) أكروب "أعياد زحل "١، ٢٠ كان نيكوكريون مع الإسكندر الأكبر فى حملته ضــد مدينة صور قبل أن يتحالف مع بطليموس الأول الذى عينه حاكم على الجزر (انظر مقال كلاين بولى "نيكوكريون")، ويمكن أن نستخرج من هذه النبوءة تــأثير فكــرة فلسفية غير بعيدة عن نيكوكريون مثلما ذكره ر. فإن دن بروك "نبوءة سارابيس "١، ٢٠ ١٦ــ ١٧

(٢٣٥) ترجمة من المؤلف 1

(٢٣٦) بابا أوكسى، ١٣٨٠ السطر ٦ من القرن الأول والثــانى المــيلادى مــن نــشيد أوكسيرنك ١٣٨٠ ومساره الجغرافى اللاهوتى حيث يعطينــا نموذجــا لخطــاب موجود وتقليدى عن "أسماء الأمم". فى مصر يطلق على إيزيس "الوحيدة" أما فـــى افرودينوبوليس فهى البحّارة وكذلك تحمل اسم أفروديت أما فى كالاميزيس فهـــى الناعمة، وفى كارينا فهى الحارة وفى نيسيو هى توزع الأبدية وفى موممفيس هى حاكمة وفى هرموبوليس هى جميلة ومقدسة وفى نوكراتيس ليس لهــا أب وهـــى كريمة ومنقذة وحاكمة وعالمية، أما فى سايس فهى آثينا وخارجها هـــى هــاتور (أفروديت) وهيرا وهيستيا. أما فى خارج مصر وفى المسار التوجغرافى الثـــانى فهى أحيانا ليتو أو ديكتينيس وتيميس أو أرتميس أو أتارجتيس أو كوريه وهيكاتــه ... إلخ ويجب أن نضيف الأناشيد الإغريقية لــ إيذيدور نارموتيس (مــن القــرن الأول ق.م.). انظر أ. برنارد "نقوشات من مصر الإغريقية الرومانية"، رقم ١٧٥، ص ٦٣١ - ٦٥٢. انظر أيضًا فاندرليب "الأناشيد الإغريقية الأربعة لــ إيذيــدور



وعبادة إيزيس" (بالإنجليزية) أما النصوص المصرية فى فييلة فيمكن قراءتها عند ف. زابكار" أناشيد إلى إيزيس فى معبدها فى فيلة" (بالإنجليزية). أما أبيليه فإنه كتب فى القرن الثانى الميلادى على لسان إيزيس مستلهما من مصدر قديم:" إنى قادمة إليك يا لوسيوس وأنا متأثرة بصلواتك، أنا أم الطبيعة كلها وسيدة جميع العناصر والمكونات ومنبع جميع القرون والإلهه الخالصة، ملكة الملوك وأول ساكنى السماء وأنا النموذج الواحد للألهة والإلهات. التطورات ٩، ٥) انظر طوماس م. دوسا "تخيل إيزيس: بعض الاستمرارية وعكوساتها" (بالإنجليزية) وهو يعقد مقارنة بين إيزيس المصرية وإيزيس عند الإغريق والرومان.

(٢٣٧) س. ميتشال "عبادة الإله هيبسيتوس عند الوثنيين واليهود والمسيحيين" (بالإنجليزية)، انظر أيضًا نيكول بالايش (فلسطين، ص ٢٩٤ــ٢٩٥) حيث توضح أن تمثال سيرابيس السكندرى كان التمثال المختار ويحظى بالتقديس في "سيزاريه ماريتيم" وهى مدينة تنشط فيها الجاليات التوحيدية (اليهودية والساماراتنية والمسيحية). كما تلاحظ أن صفة "العالى "التى كانت منتشرة فى بارلمير كانت غائبة فى فلسطين حيث تنتشر الصفة "الكبير "أو "كيريوس" أى "السيد" أو "سبتر" أى "المنقذ"

(٢٣٨) انظر بيترسون "الإلهة إيزيس"، ص ٢٢٧ وكذلك وإيريتش "ديانة سارابيس" (بالألمانية)، ص ٢٤ وأيضًا أسمان "موسى المصرى"، ص ٨٩ والملاحظة ٧٢ وص ٣٤٣ وهو يرجع إلى نيلسون" الديانات الكبيرة" (بالألمانية)، الطبعة الثانية، ميونيخ، ١٩٧٤، الجزء الثانى، ص ٥٧٣

(٢٣٩) جوليان، "الخطاب" ١١، ١٣٦،

(٢٤٠) بوسيدونيس الذى يذكره ديودور (٣٤، ١ - ٣ مستخرج من فيتيوس)

(٢٤١) ١ ماكابيه ١، ٤١ــ ٥٤ بخصوص مصدر هذا التعبير واشتقاقاته ابتداء من اسم الإله بعل شامين، انظر أ. وييل، ص ١٤٦

(٢٤٢) انظر بخصوص المسار اليهودى لــ تاسيت التحليل والملفات التى أعدها ر. بلوخ عن تاسيت (بالألمانية)



(٢٤٣) وادال (نصوص بلوتارك، إيزيس وأوزوريس، ٢٨). اقرأ من الشروحات والتفسيرات الحديثة بلوخ الذى يذكر أن تاسيت لا يتبع مرجعية هيكاتيه دابدار مباشرة ولا بوسيدونيوس ولا تروج بومبيه، ويعلن وادال بوضوح أن مانتون قد ذكر فى كتاباته إيزيس وأوزوريس وأبيس وسارابيس والآلهة المصرية الأخرى.

(٢٤٤) ليزيماك كتب حوالى ٢٠٠ عام ق.م. أو بعد ذلك وقد جاء بعد منازيا

(٢٤٥) **انظر ف. بورجوه وى. فولوكين ،" تكوين أسطورة سارابيس"**

(٢٤٦) باب أوكسى ١٠، ١٢٤٢ "المدونة اليهودية" ٢، ص ١٥٧، ١. انظر أ. هـ. موسيريلو "وقائع الشهداء، وقائع من الإسكندرية" (بالإنجليزية)، ص ٣٢ انظر أيضًا ميلاذ مودرزيجويسكى "يهود مصر"، ص ٢٦٧.

(٢٤٧) انظر هذه السخرية التى نقلها سير رونالد سيم فى "تاسيتوس"، الجزء الأول، ص ٢٠٦

(٢٤٨) بخصوص هذه الشخصية انظر ميلاذ مودرزيجويسكى "يهود مصر"، ص ٢٥٥ـ ٢٦٢

(٢٤٩) شيريمون المذكور عند فلافيوس جوزيف ،" ضد أبيون" ١، ٣٢، ص ٢٩٠ـ٢٩١. وكذلك انظر فإن دير هورست "المصلون المصريون والفلاسفة" (بالإنجليزية)، انظر سوبرا الملاحظة٨١ ، ص ٨ـ ٩ وكذلك ب.ردفورد "أوزارسب" الذى يحدد أن النص الذى كتبه القسيس شيريمون وهو معاصر لـ نيرون، فإن الدور الذى أعطاه مانتون لموسى قد ذكره من قبل "فريتيفاتيس" واسمه مشتق من الاسم المصرى" رئيس قراء المعبد"، انظر أيضًا ى. كونيج "السحر والسحرة"، ص ١٩ - ٢٠

(٢٥٠) هذا ما يوحى به نص تاسيت، الرواية الثالثة.

(٢٥١) انظر بلوتارك "عن اختفاء النبوءات" ١٨. بلوتارك يصف هذه الجزر فى بريطانيا العظمى حيث ينام الملك العجوز كرونوس وهو محاط بالشياطين (جيل الآلهة القدامى التيتان الذين هزمهم الأولمبيون). ونجد ذلك فى التعليق حيث إن أحد شخصيات الحوار واسمه ديمتريوس يروى حكاية وفاة بأن الكبير، ويقول: بعد قليل من وصول ديمتريوس إلى بريطانيا العظمى "لقد حدثت عدة ظواهر فى الجو



أثارت الفوضى وتنبوءات كثيرة: فلقد اشتدت الرياح وانقضت علينا العاصفة وبعد هدوء العاصفة قال أهل الجزيرة: إن أحد المخلوقات العليا قد اختفى. وفى الواقع ومثلما ينطفئ مصباح مضيء فإنه لا يسبب مضايقات لأحد ولكنه ممكن فى لحظة انطفائه وهو ينطفيء يؤذى بعض الموجودين (يجب أن نتخيل مصباحًا بالزيت وأنه حين ينطفيء يخرج دخانا كثيفا) وهكذا فإن النفوس الكريمة مادامت هى موجودة نورها لا يضايق أحد ولكنها حين تختفى فإن اختفاءها يثير الرياح والعواصف وأحيانا تبعث فى الهواء أشياء سيئة وأحيانا أيضًا يكون بها سموم (ترجمة فلاسيليار، كوف)

(٢٥٢) دنيس داليكرناس "الآثار الرومانية "١، ٣٤ (ترجمة ف. فرومانتين و ج. شنابل" (دائرة الكتب)

(٢٥٣) انظر م. ليجلاى، "زحل الإفريقى "

(٢٥٤) الآلة الموسيقية "الهارب" باليونانية

(٢٥٥) فيرجيل "جغرافيات "٢، ١٧٣ – ١٧٤ (ترجمة شخصية للمؤلف)

(٢٥٦) المصدر السابق، ٢، ٥٣٦ (ترجمة ج. دى ليل)

(٢٥٧) فير جيل "حكم زحل"، "باكوسيات "٤، ٦ (ترجمة كوف)

(٢٥٨) ب. فيدال ناكيه "الأسطورة الأفلاطونية عن السياسة: غموض العصر الذهبى فى التاريخ "عند ج. كريستيفا ج. ميلنر "اللغة والخطاب والمجتمع عند أيميل بينيفست"، باريس، ١٩٧٥، ص ٣٧٤ – ٣٩٠ وأعاد ب. فيدال ناكيه الصياغة فى "الصياد الأسود "ن ص ٣٦١ – ٣٨٠

(٢٥٩) تاسيت "الحكايات "٥، ٤، ٧

(٢٦٠) بلوتارك، "إيزيس وأوزوريس "١٣ـــ١٩ (موراليا ٣٥٦ أ)

(٢٦١) المصدر السابق ،٣١ (موراليا ٣٦٣)

(٢٦٢) فى الخروج ٤،٢٠ يغادر موسى مدين للذهاب إلى مصر "أخذ زوجته وأبناءه وركب الحمار وعاد إلى مصر". وهذه الصورة ليس بها ما يعيب فى السياق التوراتى، انظر هـ. لوكلارك "الحمار"، ولكن العكس صحيح فى الخيال الإغريقى



الروماني. انظر أ. وولف الذي يرجع إلى أوفيد "فن الحب، ٢، ٧، ١٥) ويذكر رمز الحمار في العصور القديمة. في مصر القديمة يرمز الحمار (وهو حيوان الإله ست) إلى ركوبة أمراء آسيا: جون يويوت يقول في كتابه "الحمار": "شبه المصريون الفاتح الفارسي العنيف بـ ست , أطلقوا عليه اسم الحمار لذلك أراد أرتاكزكز الثالث أن ينتقم منهم ومن هذه التسمية فقام يعمل مدنس لأنه ذبح الثور إبيس وجعلهم يقدمونه له كوجبة غذاء ونصب مكانه في المعبد "الحمار "وقدم له القرابين المقدسة." ويعد مناسيراس دي باتراس أول من ذكر وجود تمثال حمار في معبد جيروزاليم، وهو كاتب من القرن الثالث ق.م. كما ذكره فلافيوس جوزيف في كتابه (" ضد أبيون "٢، ٩). ولقد ذكر مناسيراس دي باتراس رأس حمار من الذهب وهو تمثال نادر ولا نعرف وظيفته في المعبد. أما بوسيدونيوس (ذكره ديودور دي سيسيبل ٣٤، مستخرج من فوتيوس) وذلك ما بين القرن الثاني والقرن الأول ق.م.، فإنه يدعى أن أنتيوش إبيفان قد اكتشف تمثالاً لـ موسى وهو راكب حمار. انظر بيكرمان "منشورات علماء الآثار" (بالألمانية). وتاسيت هو أول تحدث عن عبادة الحمار في قدس الأقداس في معبد جيروزاليم (انظر سوبرا، ص ١٨٦)

(٢٦٣) كان القدماء يسخرون من عبادة الحيوانات عند المصريين وتلك كانت عادة منتشرة لديهم في مصر انظر ك.د. سميليك و.أ. همرلرجيك آراء عن عبادة الحيوانات عند المصريين في العصور القديمة كجزء من التفكير القديم عن مصر" (بالإنجليزية)

(٢٦٤) انظر سوبرا، ص ١٤٤

(٢٦٥) ج. هيرجون "ثلاث دراسات عن الأبيات المقدسة"

(٢٦٦) ج. ديموزيل "الديانة الرومانية العتيقة"، ص ٢١٨. انظر أيضًا فستوس، ص ٤١٤ وأيضًا ليندساي (بمباس السادس) (بالألمانية)، طبعة ليندساس، ليبزج، ١٩١٣

(٢٦٧) سترابون "الجغرافيا" ٥، ٤، ١٢ (ترجمة ج. هيرجون "ثلاث دراسات عن الأبيات المقدسة"

(٢٦٨) فستوس، ص ١٥٠ وأيضًا ليندساي ("ثلاث دراسات عن الأبيات المقدسة")



(٢٦٩) ترجمة أ. دورم

(٢٧٠) انظر هـ. ليفى "يهوذا فى الآدب القديم" (بالألمانية) وأيضًا د. سيلدن "الإثيوبيين" وفى الإيقونات نجد أن سيفييه وكاسيوبييه وأندروماد يظهرون وبشرتهم بيضاء بينما خدمهم ملامحهم أفريقية. انظر س. بيرار "صورة الآخر والبطل الأجنبى "

(٢٧١) آشيل "الأناشيد" ٣١٢، ابوليناز المزيف، المكتبة ٢، ١

(٢٧٢) نقل لنا إيتيان دى بيزانس هذه المعلومة

(٢٧٣) بخصوص هذا النوع من الوحوش المائية انظر ج. بابادوبولس ود. ريسئيليو "الوحوش المائية فى العالم الأغريقى" (بالإنجليزية) (بخصوص أندروماد، ص ٢٠٧)

(٢٧٤) انظر ف. فرونتيسى ديكرو "أندروماد وميلاد الأعشاب المائية"

(٢٧٥) بلين القديم "التاريخ الطبيعى"، ٩، ٥، ١١

(٢٧٦) فلافيوس جوزيف "حرب اليهود"، ٣ ص ٤١٩ - ٤٢١ (ترجمة كوف)

(٢٧٧) بوسانياس "وصف اليونان"، ٥، ٣٥، ٩

(٢٧٨) ليفى "تاسيت ومنبع الشعب اليهودى"، ص ٣٣٣

(٢٧٩) ج.ب. فرنون "الطعام فى بلد الشمس"، ص٢٤٠

(٢٨٠) هيرودوت ٣، ١٨ - ١٩

(٢٨١) جوستين "التاريخ العالمي" (مختصر للتاريخ الفلسفى لـ تروج بومبييه)، ٣٦، ٢ انظر هيبكل وج. س. ياردلى، سوبرا، ملاحظة ١٥٧) وسوبرا، ص١٦١

(٢٨٢) الإلياذة ٤، ١٨٤ - ١٨٥ (ترجمة ب. مازون)

(٢٨٣) فلافيوس جوزيف "ضد أبيون" ١، ٢٢ (ترجمة ريناك)، تيودور ريناك "نصوص المؤلفين الإغريق والرومان الخاصة باليهودية"، ص ٦ والملاحظة رقم ١ وهو لا يوافق على ذلك: الجبال الوحيدة موجودة فى ليسيا، أما التسريحة على شكل حصان فإن هيرودوت .(٧، ٧٠) يجعلها للإثيوبيين الشرقيين فى جيوش كزاركز.



أما إكليل الرأس الدائرى فهو محظور كما جاء فى الليفتيك (١٩، ٢٧) وهذا الرفض لإدراج كوريلوس فى ملف الشهادات منتقد جدا: فليس هناك ما يبرر أن يكون المنظور الإغريقى أدق من عالم اللغويات. وهذا يذكرنا بالشهادة غير المناسبة لـ تيوفراست فيما يختص بالقربان اليهودى هولوكست (انظر سوبرا، ص ٩٨ - ٩٩)

(٢٨٤) ليزيماك عند "فلافيوس جوزيف "ضد أبيون"، ١ ، ٣٤. ونذكر بأنه عند هيكاتيه دابدار كان الأمر يتعلق بوباء الطاعون الذى ضرب البلاد بسبب الوجود الأجنبى فيها بينما ذكر مانتون مجموعة من الأهالى التى تم عزلها وكانت مكونة من مرضى الجذام (وهو مرض يجعل البشرة مبقعة) وكذلك بسبب وجود غير الطاهرين (المدنسين)، أما شيريمون فإنه يصف الأشخاص حاملى النجاسة والملوثين بالبقع.

(٢٨٥) ليزيماك عند فلافيوس جوزيف "ضد أبيون" ١، ٣٤ (ترجمة ريناك) (نصوص تم إدخال تعديلات بسيطة عليها)

(٢٨٦) مشتقات من كلمة "هيرون" (هيكل) و"سولبن" (عامود) .

(٢٨٧) ترجمة يونانية لاسم المدينة بالعبرية والتى تعنى غالبا "تأسيس من الإله سالم".

(٢٨٨) تاسيت "الحكايات "٥، ٣ والمؤلفون هم "أصحاب السلطة "وهو ما نقله فلافيوس جوزيف عن الثقافة المعادية المستلهمة من مانتون. ويعد كل من ليزيماك وابولينيوس ومولون وأبيون (وهم معاصرون للإمبراطور كاليجولا) هم الشهود الأقربون من تاسيت.

(٢٨٩) "إيسويس" هى المرادف للكلمة اليونانية "بوستاجما" (قرار إلهى وهو غالبا ذو علاقة بالحلم)، انظر سوبرا، ص ١٧٠

(٢٩٠) تاسيت "الحكايات" ٥، ٣ ، الكارثة من كل نوع (المرض هنا والعبودية هناك) ويتم تفسيرها عند القدماء بأنها ترمز لحقد من الآلهة ولا تدر أى تعاطف. والنموذج لهذا الموقف موجود فى الأوديسية.

(٢٩١) تاسيت لا يستخدم تعبير "جنس" و"جينيس" بمعنى تحقيرى وغالبا من يترجم بـ جنس الإنسان، والكلمة اللاتينية: جينيس "تعنى بكل بساطة مجموعة من البشر من نفس المنبع ولديهم صفات طبيعية مشتركة. مثال: الجنس البشرى أو الجنس



الرومانى (الرومان) وكذلك "جنس السمك "أى المعنى العـــام "طبقـــة" أو "نـــوع". والناس (جنس) هم مجموعة من البشر ينحدرون بالوراثة من ذكر أى مـــن جـــد مشترك، رجل يحمل اسم ما، وفى البداية تكون هذه المجموعة قبيلة. ثـــم يتحـــول المعنى إلى أسرة وأمة وشعبز، أما فى العصر الإمبريالى فإن "جنت" معناها الأمم الأجنبية بالمقابل الشعب الرومانى. وعند المسيحيين "الجنت" تعنى "الوثنيين" (مـــن "جويم "بالعبرى). أما لكلمة "يهودى" انظر ش. كوهين "بداية التهويد"، ص ٦٩ - ١٠٦

(٢٩٢) توجد هنا استعادة، مع تعديل بسيط، لرمز ذكره ليزيماك (فلافيوس جوزيف "ضد أبيون" ١، ٣٤ حيث يظهر شخص اسمه موسى، ظهر من حيث لا يعلم أحد، وأخذ قيادة العمليات وأعطى أمرا بالسير فى "طريق أوحد"

(٢٩٣) انظر مانتون، ٦٤ - ٦٧ كما ذكره واديل

(٢٩٤) نبوءة صانع الفخار، فى نص باب أوكسى ٢٣٣٢، العامود ٢، السطر ٣٤. انظر بلوتارك، اليكس رقم ٢١، طبعة كروزيوس، ١٨٨٧ وانظر أيضًا م. الياد "الحمل الطائر" (بالإيطالية) فى "من زالموزيس إلى جانكيزخان"، ص ٢١٨ - ٢٤٦

(٢٩٥) انظر تقديم النص الديموطيقى وترجمتة بقلم ديدييه دوفوشال "النبوءات فى مـــصر القديمة"، ص ٢٧و٣٠ .

(٢٩٦) الحكايات التى يذكر فيها هيرودوت الفرعون منقرع (ميكرينوس) وهو الذى بنـــى الهرم الثالث، ترجع كلها إلى الثقافات الموروثة عن بوكوريوس، طبقا لما ذكره أ. ليبنسكى "المسلة المصرية الآرامية لـــ توما، ابنة بوكورينيف "

(٢٩٧) ليزيماك وتاسيت يؤرخون خروج موسى باليهود من مصر فى عهد بوكـــوريس. أما أبيون فإنه يحدد تاريخ السنة الأولى للألمبياد السابع (ويوافق ٧٥٢ ق.م.) أمـــا فلافيوس جوزيف فإنه يرجع إلى مانتون ويقول: إن تأسيس جيروزاليم يرجع إلى الوراء بزمن طويل.

(٢٩٨) انظر الرواية التى نقلها ديودور ٣٤، ١، ٣ (مستخرجة من فوتيوس) وهى قريبة جدا من رواية تاسيت ولكنها مثلها فى الفظاعة، انظر سوبرا، ص ١٨٦



(٢٩٩) بلوتارك "آراء حول المائــدة"، ٤، ٥، ٣ (٦٦٧ - ٦٧١) بخــصوص بلوتــارك والمحرمات الغذائية فى اللفيبتيك ١١، ١، ٨ انظر فولى كارياتور، ومانتون طبقــا لــ واديل واليان "شخصية الحيوانات" ١٠، ١٦ (ترجمة أ. زوكر ــ دائرة الكتــب) ويقول: إن الشخص الذى يشرب لبن الخنزيرة تظهر على جسده بقع بيضاء وبقع الجذام " ولا نعرف فى أى سياق قال مانتون ذلك: ولا نستطيع أن نؤكد إلا أن ذلك يتعلق بــ موسى - اوزارسب.

(٣٠٠) **م. دوجلاى، "عن النجاسة "**

(٣٠١) الوصية الثالثة من الوصايا العشر، ويوم أجازة السبت مشروح بطريقة مختلفة فى الخروج ٢٠، ١١ (يوم أجازة بعد الأيام الستة للخليقــة) وفــى التــوراة ٥، ١٥ (الاحتفال بالخروج من مصر)

(٣٠٢) انظر ر. س. بلوخ "جغرافيا بلا أرض" (بالإنجليزية)، تاسيت خروج اليهــود والــسياق الجغرافى "

(٣٠٣) من الواضح أن تاسيت يرجع إلى مصدر يصف الوضع الدينى قبل هــدم المعبــد بمعرفة تيتوس.

(٣٠٤) يظهر زواج الأقارب هنا لأول مرة فى الملف الإغريقى الرومانى وهو مذكور بوصــفه مؤسسة يهودية. وقد قننها استراداس خلال المهمة فى جيروزاليم فى العام الــسابع مــن حكم أرتكزركز الأول (فى ٤٥٨) وتظهر هذه العادة وكأنها شعيرة، حيث تم التفرقة بــين يهوذا وبنيامين وبين زوجاتهم أو بمعنى الطلاق، لأنهم تزوجوا زواجا مختلطــا (توجــد قائمة طويلة بالأسماء)، بمناسبة الاحتفال بتجديد العهد (إيستراداس ٩ - ١٠) و(التــوراة ٧، ٣ ــ٦). والفترة الزمنية الفاصلة بين هذا التنظيم لإعــادة تكــوين المجتمــع وبــين الشهادات الأولى الإغريقية عن اليهودية تقارب قرنا ونصف أو قرنــا واحــدًا فقــط إذا اعتمدنا أن مهمة استراداس فى جيروزاليم فى عهد أرتكزركز الثانى (عام ٣٩٨). عــن مشكلة تحديد التاريخ انظر ب. بريانت "تاريخ الإمبراطورية الفارســية"، ص ١٠٠١ - ١٠٠٢. وكذلك هيكاتيه لابدار الذى يشير إلى (انظر ريناك "النصوص، ص ١٩) قواعد للزواج أقرها موسى وهى مخالفة لقواعد الشعوب الأخرى ولكنه لم يعط تفاصيل أكثــر. أما مانتون الذى يشير إلى الأمر الذى أصدره موسى لأتباعــه بــألا "يتحــدوا "إلا مــن الأشخاص الذى أقسموا قسم الولاء مثلهم، ولكنه لا يتحدث بوضوح عن الــزواج، أمــا



بوسيدنيوس (عند ديودور دى سيسيل، ٣٤، مستخرج من فوتيوس، مجموعة ٢٤٤ (٣٧٩ ب) فهو يذكر أن اليهود يرفضون الجلوس مع الأجانب على المائدة نفسها والأكل معهم، وخطاب أريستيه (١٣٩ ٩) يذكر تحريم أى اقتراب من الأجانب. ولكن تاسيت يعد أول من تحدث عن الزواج بين الأقارب.

(٣٠٥) هذا المصطلح عن الدين كما يقدمه تاسيت لا يتفق مع كلمة (ريليجيو) فى التعريف الهرمسى (مدونة هرميس، ٢٥). انظر أز فستوجيار "نبوءة هيرمس ٢، الإله الكونى"، ص ٩١)

(٣٠٦) كان باب المعبد يعلوه لافتة كبيرة تتدلى منها كروم وعناقيد من العنب فى حجم رجل: فلافيوس جوزيف "حرب اليهود" ٥، ٢١٠. انظر أيضًا "الآثار اليهودية "١، ١٥، ٣٩٥ وأيضًا بلين "التاريخ الطبيعى ٣٧، ١٤ وكذلك فلوريس ١، ٤٠ (٣ – ٥). انظر أيضًا سوبرا، ص ١٤٨ – ١٥٠. وغالبا ما يتم تشبيه إله جيروزاليم بـ ديونيزوس: والشاهد المهم هو بلوتارك "آراء حول المائدة"، ٤، ٦ (٦٧١ – ٦٧٢) والذى يرى أن الحفل الخاص بالخيام هو احتفال باكوسى، أما تاسيت فهو يرفض هذا التعليل لأنه يرى أن جميع حفلات اليهود حفلات حزينة. انظر فريدريك برينك الذى قدم تعليقا مهما عن هذا الملف وأترجم هنا بعض الأسطر: "قد يكون من الممكن أن اليهود، حتى قبل وصول الإغريق عندهم، كانوا قد شبهوا إلههم بإله الخمر أو على الأقل قدموه هكذا للعالم الخارجى. والشهادة الأولى على ذلك تأتى من اليهود أنفسهم. والدليل هو قطعة النقود التى صكوها "جيهود" فى القرن الرابع حيث يظهر الإله على هيئة زيوس ولكن مع صفات ديونيزوس وخاصة القناع. وكان "إيهافيه "قد تم تشبيهه قبل ثورة الماكبيه، بعدة آلهة للخمر فى الشرق الأوسط وتم عبادته على هذا الأساس .وعندما أحضر المكابييه عادة الاحتفال بعيد الحانوكة اختاروا بأنفسهم تاريخا لهذا العيد يتوافق مع أعياد ديونيزوس. ويهود إيطاليا هم أيضًا مسئولون عن تشبيه أيهافيه بـ سابازيوس، مثلما شهد بذلك عام ١٣٩ ق.م. (طبقًا لـ فالار ماكسيم ١، ٣، ٣ حيث إنه طرد اليهود من روما فى ذلك العام؛ لأنهم حاولوا أن يدخلوا فى روما عبادة جوبيتور سابازيوس. وبعد مضى قرن من الزمان نجد على القطع المعدنية المسكوكة لـ انتيجون ماتاتياس (٤٠ – ٣٧) إكليلاً من اللبلاب وعنقود عنب، وأخيرا الدليل الدامغ للذين أرادوا أن يجعلوا من الإله العبرى هو ديونيزوس فهناك هذه الكروم الكثيفة والمذهبة على واجهة معبد



هيرود. وعلى النقود اليهودية المسكوكة فيما بين الثورات اليهودية من ٦٦ إلى ٧٣ ومن ١٣٢ إلى ١٣٥ نجد أيضًا صفات أخرى مماثلة لصفات ديونيزوس منها: الزهرة، عنقود العنب، وكذلك نجد الأشياء نفسها والرموز على القبور فى فلسطين وفى المعابد (انظر اليهودية والمسيحية عند بلوتارك (بالايطالية)، ص ٢٤٤). برينك يستكمل ملف قدمه م. سميث الذى يرجع "إلى الخمر الذهبى فى فلسطين" (بالإنجليزية)، ص ٨٢١ - ٨٢٤

(٣٠٧) تاسيت "الحكايات "٥، ٧، ١

(٣٠٨) فارون كما ذكرة أوغسطين "مدينة الله" ٤، ٣١ وكذلك ٤، ٩ وهناك مقطع آخر لـ فارون "عن الاتفاق الأنجيلى "١، ٢٢ - ٣٠ وانظر أيضًا التحليل والتعليق ب. كاردونس "عودة المقدس عند فارون" (١٦ـ١٧) وهو مفيد ولكنه كيف كاف. انظر أيضًا سترابون "الجغرافيا ١٦، ٢، ٣٥. وكذلك تيت ليف الذى ذكره جون ليديان، انظر سوبرا، ص ١٤٨ والملاحظة ٢٠٦. والفصل الثانى من كتاب ب. شافر "اليهود يفوبيا"، ص ٣٤ (رب اليهود) (بالإنجليزية)، يعطى تقريرًا عن هذه المسألة.



المسيحية وتاريخ الأديان

تنويعات حول النور الطبيعى


مكتبة
الفكر الجديد

الدفاع عن الدين تربة لتاريخ الأديان

يعد "أورفيه" هو المحرك العام وصاحب مبدأ المقارنة فيما يرتبط بالأسرار، وهو موجود ابتداء من عصر الإسكندر الأكبر فى وسط تنظيم يجمع بين الحكم البربرية (الأجنبية) فى علاقتها بالحكم الإغريقية، وهو أصلا من "تراس" وقد مر بمصر وهو فى طريقه إلى "طيبة" فى "بيوتي" حاملا فى حقائبه كتيًا عن لاهوتية "أوزوريس" القريبة من "ديونيزوس" في "الخطب المقدسة فى أربعة وعشرين ملحمة "رابسودة"، والطريقة التى جعلت "كادموس" يقتنع به تجعل الشك فى وجود خداع غير ذى أهمية لاهوتية: خداع أو غش له حجة قوية بين المصريين والإغريق الذين يدّعون، كل من جانبه، أنه يرجع إليهم(١)، وبدخول اليهودية فى جدال المقارنة، بدأ "أورفيه"، مع الأخذ فى الاعتبار مروره بمصر، يظهر بمظهر المدافع عن عقيدة "الواحد الذى خلق كل شيء".

وتجدر الإشارة إلى أن ذلك لم يمنع ترك مكان للتنظيم الوثنى بهدف التوبة، وفى رواية "أريستوبول"، التى عثر "أوذاب" فيها على النص المشهور الخاص بـ"أورفيه" والذى أطلق عليه وصية أورفيه، يعلن أورفيه عن توبته ويملى على ابنه "موسيه" وصيته، على شكل قصيدة تراجعية، وتحتوى القصيدة على أسرار "أورفيه" الكلاسيكية والتى كان قد أعلنها سابقًا فى اليونان. وهذه الأسرار مصدرها أيضا مصر، طبقا لدروس "ديودور" أو لمصدره "هيكاتيه دابدار". ولكن مصر هذه أصبحت، طبقا للكتّاب اليهود باللغة اليونانية، تحت سيطرة موسى(٢).

وفى الحكاية الروائية التى كتبها المؤلف الغامض "آرتابان" باللغة اليونانية فى القرن الثانى قبل الميلاد – وهى فى الغالب من أجل الجالية اليهودية فى الإسكندرية– نجد أن "أورفيه" ليس أبا "موسيه"، ولكنه أصبح من



أتباعه فقد قُدِّم "موسيه" على أنه موسى، وموسى هذا يقال إنه أرسى عبادة الحيوانات وأشياء أخرى كثيرة فى مصر قبل أن يلتقى بشوك النار. وبالنسبة للكاهن "أوزيب دى سزاريه" الذى نقل أهم ما فى ذلك الملف فإن هذه الصفحة قد انطوت، والمثلث اللاهوتى لم يعد ذلك الذى يجمع بين مصر وجيروزاليم واليونان.

لقد أصبحت المسيحية هى التى يجب أن تفهم فى علاقتها المزدوجة باليهودية من ناحية وبالإغريقية من ناحية أخرى، كما يشرح لنا فى مقدمة كتابه "التمهيد الإنجيلى":

"نحن إغريقيون أصلا وشعورا أتينا من كل الشعوب لتكوين جيشٍ جديد مثل كل جيوش النخب، ونحن نرفض خرافات آبائنا ونحن لا نستطيع إنكار ذلك، ولكن هناك بالإضافة إلى ذلك وبالرغم من أننا نهتم بتطبيق محتوى كتب اليهود، وأن معظم عقيدتنا تتكون من نبوءاتهم فإننا لا نعتبر أنه من الملائم أن نعيش بأسلوب هؤلاء الذين يمارسون الختان، ونستطيع أن نقر بذلك تلقائيًا. لقد حان الوقت لنشرح ذلك. كيف يمكن أن نظهر بمظهر الذين أحسنوا صنعا بهجر تقاليد آبائهم إن لم نقم أولا بالتعريف بها وتقديمها أمام أعين القراء؟ وهكذا ستظهر المقدرة الإلهية للشرح الإنجيلى فى وضح النهار عندما نضع أمام الجميع قائمة المساوئ التى نعلن أنها ستشفيهم منها وكذلك طبيعة هذه المساوئ، كيف يمكن أن نظهر بمظهر الذين يتبعون نصوص اليهود إذا لم نثبت فضيلتها؟ كما يجب أيضا أن نعرض السبب الذى يجعلنا نرفض أسلوب حياتهم ونحترم فى الوقت نفسه كتبهم الدينية، وأخيرا ما هى عقيدة الفكرة الإنجيلية وما يمكن أن نطلق عليه المسيحية، وهى ليست الإغريقية ولا اليهودية ولكنها علم إلهى جديد وحقيقى (تيوسوفى "إلهى فلسفي")، واسمه نفسه يؤكد أنه جديد"[٣].



وهذه الجملة التى كتبها "أوزيب": "ونحن نرفض خرافات آبائنا" تذكرنا بالجملة التى كتبها "سلز" قبل منه بحوالى قرن ونصف وجعلها علنية بتأكيده أن المسيحية عندما تركت اليهودية فعلت كما فعل موسى المصرى عندما غادر وادى النيل لتأسيس جيروزاليم.

"إن اليهود وهم من أصل مصرى قد هجروا مصر على إثر الانشقاق عن بقية الأمة بعد أن أنكروا باحتقار التقاليد الدينية السائدة فى مصر... والذى فعلوه مع المصريين رجع عليهم وفعله معهم الذين انضموا إلى المسيح ظنا منهم أنه المسيح المصلوب، وفى الحالتين كان سبب التجديد هو الانشقاق عن بقية الأمة[٤].

وكما نرى فإن المثلث "مصر اليونان يهوذا" لم يختف تماما مع ظهور المسيحية ولكنه على العكس سمح للذين يقاومون هذا التجديد، مثل "سلز" أن يحسنوا تقدير خصوصية "العدو". ومع ظهور المسيحية انقلبت أوضاع النماذج القديمة لمفهوم الآخر. وفى الواقع لقد أدخلت المسيحية لاهوتية تاريخية، ترجع إلى مصدر واحد وهو التنزيل البدائى، كل ما كان القدماء يفسرونه بأنه نتيجة إجماع طبيعى. لقد عرض "سيشرون" على الأخص فى حواره عن "طبيعة الآلهة" نظرية الإجماع هذه. ويقول أحد المتحاورين معه، "س. أورليوس كوتا"، إن هذا الإجماع نوع من إبداء الرأى، أى إنه تأكيد ليس له مرجعية بالضرورة، بالرغم من أن جميع البشر مشتركون فى الموافقة عليه، على أن يكونوا متحضرين: ولكن بعض الأمم لا تزال بربرية (أجنبية) ومتوحشة لدرجة أنها لا يخطر ببالها أن هناك آلهة، وهكذا يبدو الإلحاد الفلسفى فى هذا الإطار كالاستثناء الذى يؤكد القاعدة[٥].

إن العلاقة بين الحضارة والدين فى اليونان وفى روما تحتل المكانة نفسها التى يحتلها التنزيل والوحى فى المسيحية، وفى تصور المسيحيين



الأوائل، فإن الإنسانية بأكملها تنحدر من آدم الذى علمه الله ولها دين بدائى أولى وعالمى يستنير بنور طبيعى ويعترف بالله الواحد، وكما يؤكد "ترتوليان"[٦] فإن الروح مسيحية بطبيعتها، ولكن هذا النور مختف فى ظلمات الجهل. ونوح وإبراهيم ويعقوب والوحى على موسى ثم الأنبياء والمسيح المصلوب والرسالة الإنجيلية كل ذلك يكوّن مراحل متعددة فى تاريخ ممتاز، ولكن حكمة الأمم المتعددة ليست مرفوضة تمامًا داخل هذه السلسلة المباركة للخلاص التى لا ينقطع عنها النور المرسل المتواصل ولكنها تحتل مكانة هامشية. أما القانون اليهودى الذى نشره موسى فإنه يعد ينبوعًا للإلهام غير المباشر المستوحى من الفلسفة الإغريقية.

ولقد أخذ المفكرون المسيحيون فى تطوير أفكار المديح اليهودى المنتشر فى الإسكندرية عن موسى، مؤلف التوراة، السابق لهوميروس وهيزويد وبيتاغورث وسقراط وأفلاطون والذين كانت لديهم معرفة به[٧]. وبما أن الأقدمية دليل على المصداقية فإنهم هم أيضا جعلوا من موسى، الذى عدوه مؤلف الأسفار الخمسة، شخصية قد سبقت المفكرين اللاهوتيين الإغريق اعتقدوا بذلك أنهم أثبتوا سمو تعليمه. ولقد طوروا هذا النوع من المرجعية معتمدين فى ذلك على المصادر التاريخية الجغرافية بأسلوب بهلوانى شيئا ما، واجتهدوا فى تأريخ عهد موسى بتحديد أكثر بالنسبة لهوميروس. ونجح "تاتيان" فى كتابه "خطاب إلى اليونانيين" (الجزء الثانى من القرن الثانى الميلادى) فى تحديد عهد موسى بأنه قبل حرب طروادة بأربعمائة عام. وهو لم يعتمد فى حساباته على التوراة ولكن على حسابات أجراها مؤلفون كتبوا باليونانية خاصة بطليموس دى مونداس وأبيون، ونجح فى إعداد جدول متزامن بين الفرعون أمازيس والملك الإغريقى أناشوس دارجوس، اللذين كانا يحكمان، كما نعلم، فى الفترة التى خرج فيها موسى



باليهود من مصر. أما "تاتيان" فقد عدد سلسلة الملوك الذين توالوا منذ الملك أناشوس دارجوس والملك أجاممنون؛ أى: منذ عصر موسى وحتى نشوب حرب طروادة وخلص إلى نتيجة، وهى أنه بالفعل "موسى سبق حرب طروادة بأربعمائة عام"[٨] أما هوميروس ومصادر يونانية أخرى (على التوالى كراتيس وأراتوستان) فإنهم يؤكدون أن موسى وُجِدَ ثمانين سنة أو على الأكثر مائة عام قبل حرب طروادة.

إذن لقد استلهم الإغريق من موسى ونجد أنفسنا هنا أمام الأطروحة الخاصة بالنشر والنقل والاستعارة التى يدافع عنها المؤلفون اليهود الذين يجعلون "أورفيه" من مريدى موسى المباشرين ويجعلون من هومير قارئا للتوراة المترجمة إلى اليونانية، ثم ننزلق بسرعة إلى فكرة السرقة الأدبية وتزوير الكتابة.وهكذا نجد أن الباحث "أوريجون" يؤكد أن أفلاطون الذى رحل إلى مصر طبقا لرواية موثقة، قد اكتشف هناك التقاليد والثقافة اليهودية فاستعار منها بعض الأفكار فاحتفظ ببعضها بدون تغيير وأدخل تعديلات على بعضها الآخر، واستمر أفلاطون فى هذا التزوير الأدبى ولكنه حرص فى الوقت نفسه على عدم جرح مشاعر اليونانيين وعدم الاحتفاظ بالمعتقدات اليهودية كما هى بنصها الأصلى حيث كانت موضع عدوانية عامة بسبب الطابع الغريب لقوانين اليهود والشكل الخاص لعاداتهم ونظامهم السياسى[٩].

ولكن مهمة هذا النوع من التكهنات لا تضاهى بالتأكيد مهمة المديح اليهودى المنتشر فى الإسكندرية؛ لأن هذا الأخير يتكون منه نظام للاندماج والتقديم يهدف إلى الاعتراف بنوع جديد من الحكمة البربرية (الأجنبية) ولكن مع ظهور المسيحية بدأ نوع جديد من الرفض يصيب الموروث اليهودى والمنافس الإغريقى فى الوقت نفسه. وندرك أيضا أن الأسئلة المسيحية القديمة جدا عن ديانات الأمم لا تأخذ مصادرها من الفضول بشأن نفس



الأسئلة عند هيرودوت أو فارون أو سترابون، ولكنها تنتمى إلى مديح لاعتناق الدين الجديد موجه نحو الآخرين فى كل مكان وخاصة هؤلاء الأكثر قربا منا: الكافرين المحيطين بنا، الهرطقيين وأتباع الملل المتربصين بنا. وبتطوير هذا الأسلوب عند الأقدمين انتشر نشاطه فى اتجاه الذين يقاومونه. وكان الهدف هو جذب المشركين والقضاء على معتقدات هؤلاء الذين كانت المسيحية المتشددة الأولية قد حكمت عليهم بأنهم يجب أن يظلوا" فى الخارج". وكان المقصود فى البداية هم هؤلاء المخلصون للعادات والمعتقدات الشعائرية الموجودة فى الإمبراطورية الرومانية، ديانات الأمم، والذين أطلق المسيحيون عليهم تسمية "الجنتل" ثم الملحدين.

ثم بعد ذلك جاء الدور على جميع من يعتنقون الممارسات والمعتقدات الدينية المتعددة والمختلفة المنتشرة فى القرى والريف والجبال (السحر والشعوذة). ثم ابتداء من نهاية القرن الخامس عشر معتقدات الشعوب الوثنية المرتبطة بالفتوحات والحملات الاستكشافية والاستعمارية، وسوف تعقد مقارنات بين هذه الممارسات والمعتقدات خاصة المنتشرة فى الحضارات الكبرى فى أمريكا الوسطى وفى بيرو، وبين معتقدات الأمم فى العصور القديمة.

الفاتحون الإسبان غزاة أمريكا وآباء الكنيسة

عند قبائل المايا والأستاك

إن تطبيق تاريخ الأديان يعطى الحق فى عرض تكوين الأسئلة التى تشغلنا حتى الآن، وهذا النوع من التمرين يسمح لنا بأن نتعرف كيفية تكوين مفترضات المفاهيم التى تتغير باستمرار وأدوات التحليل الخاصة بإجراء تحقيق عام ومقارنة متعمقة، ولنحاول الآن أن نراجع هذه الافتراضات باختيار نموذج نختاره قريبًا من الحداثة وفى إطار تظهر فيه المسيحية



منتصرة على الأديان الوثنية القديمة منذ أكثر من ألف عام ومع ذلك تجد نفسها مرة أخرى فى مواجهة مثلية دينية بشكل حاسم، وهذه المواجهة تقود إلى اللجوء إلى تعليقات آباء الكنيسة على الوثنيات القديمة. وفى الواقع لقد حدثت مواجهة تقليدية فى مجال الدفاع عن الدين بين الفاتحين الإسبان غزاة أمريكا وبين المبشرين فى هذه القارة الجديدة[١٠]. وكل ما نستطيع أن نلاحظه – على مستوى المصادر – يذكرنا أيضا بغرق الثقافة القديمة: وفى الغالب نستطيع أن نتعرف شيئًا من أفكار المغلوبين من خلال خطاب الفاتحين الإسبان غزاة أمريكا وبين المبشرين فى هذه القارة الجديدة، من خلال ما أرادوا أن ينقلوه لنا، وليس عن طريق مباشر من موروث آداب الشعوب الأصلية.

عند قبائل المايا كيشيه، فى منطقة "بوب ويوه" نجد أن الآلهة يبدأون أولا بخلق البشر وتكون مهمة هذه المخلوقات التى منحت هبة الكلام هى توجيه المديح للآلهة: "على الإنسان الذى تم تكوينه وتركيبه أن يظهر فى وضح النهار حتى يبتهل إلينا ويقدسنا، هذا الإنسان الذى صنع من خشب لامع"[١١].

ولكن هذه البشرية الأولية، هذه التماثيل المتكلمة تبدو وكأنها نسيت خالقيها وبدلا من أن تأخذ فى مديح الآلهة، بعد أن خلقت من أجل هذا الهدف، فإنها تبدو وقد فقدت الفهم. وبالرغم من أن هذه المخلوقات لديها هبة كلام البشر وتتوالد مثل البشر فإنها تهيم على وجهها بلا هدف وتمشى على أربع، لذا فقد قررت روح السماء أن تقضى عليها: "لقد بقوا خرسًا أمام خالقهم، أمام صانعهم، عاجزين وغير مفيدين، لذا تم تشويههم والقضاء عليهم: وهبطت عليهم من السماء أمطار من نار"[١٢] أما البشرية النهائية فلم يتم خلقها إلا فيما



بعد وكان أجدادها أربعة مخلوقات لها أجساد من الذرة الصفراء الخالصة (صفراء وبيضاء)[١٣]: "كانوا يتكلمون ويفكرون وينظرون ويسمعون ويمشون ويلمسون... وكانت نظراتهم تصل إلى الأفق وعرفوا كل ما وجد تحت السماء ونظرة واحدة كانت تكفيهم لملاحظة كل شيء موجود ودراسته ولم يكن أمامهم أى عقبات ولم يكونوا فى حاجة للاقتراب من الأشياء التى ينظرون إليها لأنهم كانوا يرون كل شيء دون أن يتحركوا. لقد كان علمهم غزيرا، "لقد قدموا المديح للآلهة التى خلقتهم، وبالرغم من ذلك فإن هذه الرؤية الواضحة وهذه المقدرة على العلم بكل شيء لم تعجب الآلهة: "أن ما يقوله مخلوقاتنا ليس حسنا، إنهم يعرفون كل شيء مهما كان كبيرا أو صغيرا... ما العمل الآن حتى نجعلهم يرون ما حولهم فقط حتى لا يروا إلا جزءا واحدا من سطح الأرض؟... علينا أن نزعج هذه التحف التى خلقناها حتى نحد من رغباتها"[١٤]. وهكذا فعلت روح السماء فأظلمت كوكب الأرض أمام ناظريهم حتى لا يروا بعد الآن إلا ما هو قريب منهم، ثم تم خلق صاحباتهم حتى يتوالدوا وحتى يتم الحد من اكتفائهم بذاتهم."

ومن هؤلاء الأزواج انحدرت قبائل المايا التى ينقلون أخبار منابعها الأصلية ورحلاتها وتنقلاتها وذلك قبل أن تستقر هذه القبائل على أراضيها الحالية، والتقت هذه القبائل على أراضيها برجال آخرين بيض وسود مختلفين عنهم فى اللغة والوجه ولكنهم يعيشون مثل المجانين. ولقد سبق هذا اللقاء مع عالم الأوروبيين وعبيدهم ظاهرة تميزية عبر الثقافات: "لقد استقر آباؤنا فى هذا البلد، لقد جاء آباؤنا من المكان الذى تولد فيه الشمس. كانوا يتحدثون لغة واحدة، ولم يكونوا يقدسون بعد الخشب ولا الحجارة ولم ينسوا أبدا كلام تزاكول ولا بيتول ولا روح السماء، روح الأرض"[١٥].



وهذا التمييز بين اللغات والقبائل، داخل الشعب الأصلى، قد جرى أثناء السفر الذى قاد قبائل المايا من منبعهم الأصلى فى اتجاه الأرض التى استقروا فيها[١٦]، وهذا التمييز اللغوى تبعه تغيير دينى: فلم تعد العبادة موجهة رأسا للخالق فى لغته الأصلية ولكن إلى تماثيل من الخشب والحجارة. وهذه الأسطورة ذات الصبغة المسيحية والتوراتية، ومنذ الأصل لم يكن أجداد قبائل المايا من الوثنيين ولكنهم كانوا يتكلمون لغة واحدة، لغة الإله الخالق. لقد كانوا يشتركون فيما يطلق عليه فى المذيح المسيحى النور الطبيعى. وهذه الأسطورة ذات الصناعة الأمريكية الهندية قد أدخل عليها تعديلات عدة مرات منذ احتلال القارة. فالكلام في الأصل هندى ولكن كان هناك رد فعل على الحضور المسيحي: لقد احتفظت الأسطورة بأصلها الهندى ولكنها أخذت فى الاعتبار أيدولوجية مفروضة من الخارج جاءت مع المنتصرين مع تفسير مستلهم أيضا من أساطير أخرى. وتوجد حكايات أخرى، أقرب إلى المنتصرين، تؤكد هذا الإحساس. ولقد وصف لنا "لوبيز دى جومارا" وهو مرافق كورتيز، بشيء من الوضوح معابد جزيرة جوزيمل[١٧]: إنها معابد تشبه الأبراج المربعة الشكل ذات قاعدة واسعة وتضيق فى أعاليها (على شكل هرمى) ولها سلالم ترتفع فى النصف من كل جانب. وفى قمتها نجد كوخًا بسقف من القش. وفى هذا الكوخ، الذى يشبه هيكلاً، يضع المايا (تماثيل) الآلهة أو يرسمونها على الحائط، والتمثال الرئيس مجوف وبه فتحة ينزلق الكاهن بداخلها ويوهم الحضور بأن التمثال هو الذى يتكلم. وفى أسفل "البرج" اكتشف الإسبان صورة صليب على حائط، وفى الواقع الرسم يمثل إله المطر، ورسمه يمكن أن يوحى بأنه صليب، والناس يأتون ويقدمون له القرابين فى وقت الجفاف." ولا يمكن أن نعرف من أين جاءتهم فكرة عبادة الصليب لأنهم لم يسمعوا أبدا، قبل حضور الإسبان، حديثا عن الأناجيل". وهذا الخليط من الملاحظات الواقعية ومن وصف الخيال، من الناحية



الأوروبية، يمهد لرد الفعل الأمريكى الهندى وهو أيضا اشتمل على ملاحظات وتكهنات، ولكن اللقاء أو التصادم الحقيقى الذى يأخذ مظهر صدام عنيف جدا قد حدث عندما وصل "كورتيز" إلى "مكسيكو" (تونكتيلان عاصمة إمبراطورية أزتاك).

ويمكن أن نأخذ فكرة عن هذه الصدمة (على مستوى تاريخ الأديان) بقراءة النص الذى كتبه"برنال ديا"[١٨] وهو يذكر رموز الملكية المقدسة وشعائر أكل لحم البشر، بكل تأكيد، ولكنه يذكر أيضا الاعتراف المدهش الذى أثنى فيه "موكتيزيما" على المستوى العلمى المرتفع عند الإسبان. ويوضح الكاتب "برنال دياز" أنه لا يمكن الدخول فى قصر "موكتيزيما" قبل المرور بعدة دهاليز ملتوية لكن الدخول المباشر يعد غير لائق. و"موكتيزيما "نفسه يجب ألا تلمس قدماه الأرض ولكن يمشى فقط على السجاجيد ولا أحد ينظر إليه أو يقبله، والجميع يبتعدون عنه والاقتراب منه معقد جدا. وهذا المعبد يسيطر عليه شبه غول ضخم، ويقول "برنال دياز:" لقد سمعت أنهم يقدمون له قربان لحم طفل صغير... ولكننى علمت بعد ذلك أن قائد سفينتنا قد عاتبه؛ لأنهم يذبحون الهنود ويأكلون لحمهم فما كان منه إلا أن أصدر أوامره بعدم تقديم مثل هذا النوع من الطعام إليه أبدا." أما "كورتيز" فإنه يؤكد من جانبه أن"موكتيزيما" قد صرح له بأنه ليس إلها. أما الإسبان فإنهم قبل أن يقابلوا "موكتيزيما" قد أقاموا في" القصر حيث توجد أماكن صلاة الإمبراطور... ولقد وضعونا فى هذا القصر حتى نكون قريبين من آلهتهم، لأنهم كانوا يسموننا أيضًا "توليس" أى آلهة. وأخيرا لنقل أن ذلك كان يرجع لهذا السبب أو لسبب آخر".

وخلال زيارتنا للمعبد الرئيس تحت قيادة "موكتيزيما" كان الإمبراطور يسير أمام الإسبان، خوفا من أى إساءة وكان برفقته مجموعة من النبلاء،



وبعد أن قطع نصف المسافة وهو جالس على سرير فخم، تابع السير على قدميه، احتراما لتماثيل الآلهة. وبعد أن صعد الدرج مع مجموعة من الكهان، أخذ يطلق البخور على "هيوشيلوبوس"... وفى الوقت نفسه كان الإسبان قد وصلوا إلى الميدان الكبير فى مكسيكو حيث انبهروا بما رأوا من ثراء السوق وجمال كل ما يحيط بهم. وبعد ذلك أداروا ظهورهم للميدان ودخلوا فى الفناءات الواسعة التى تحيط بالمعبد، وكل فناء منها أكبر من ميدان "سلامنك" وهى نظيفة جدًا (ويوضح الكاتب بدون أى قش أو غبار). وقد أوفد "موكتيزيما" ستة من الكهان واثنين من النبلاء لاستقبال الإسبان أما هو فقد بقى فى أعلى المعبد يقدم قرابين للآلهة. وأخذ الإسبان يتسلقون درجات المعبد وعددها مائة وأربعة عشر درجة حتى وصلوا إلى القمة حيث توجد عدة أحجار ضخمة وحيث تم صف الهنود المساكين المخصصين للذبح كقرابين للآلهة. وشاهدنا صورة ضخمة على هيئة تنين، وصورًا أخرى فظيعة وكثيرًا من الدماء. وخرج "موكتيزيما" من المصلى وأخذ يشرح لضيوفه الإسبان جمال المنظر أمامهم، والمنظر ممتد أمام النظر حتى المدن القريبة وكل منها بها معابد مضيئة وناصعة البياض. واستدار "كورتيز" فى اتجاه الأب "فراى برتولميه دى أولميدو" وقال له:" يخيل لى يا أبى أنه يجب علينا أن نحاول مع "موكتيزيما" حتى يتركنا نبنى كنيستنا فى هذا المكان." ويجيبه الأب بأن ذلك سيكون رائعا بكل تأكيد ولكن ربما الوقت ليس ملائم للكلام فى الوقت الحاضر. ويطلب "كورتيز" من"موكتيزيما "أن يريه تماثيل الآلهة. فيستشير "موكتيزيما" الكهان قبل أن يدخل "كورتيز" ومرافقيه فى المعبد. وبالداخل كان السقف مزينًا بأخشاب ثمينة كما يوجد هيكلان وتمثالان ضخمان: الأول يمثل "هيوشيلوبوس"، إله الحرب، وجسمه مغطى بالأحجار الكريمة والذهب واللؤلؤ وبه ملصقات صغيرة من العجين اللين، أما التمثال الثانى فيمثل "تسكاتبوكا"، إله الجحيم، ورآه على شكل دب وعيونه مصنوعة



من المرايا البراقة بينما جسده مغطى بتماثيل صغيرة شيطانية الشكل، وفي أقصى المعبد يوجد تمثال نصف رجل ونصف تمساح وهو إله أوان البذور "تلالوك" ولقد شرحوا لنا أن نصف جسده يحتوى على جميع بذور الأرض". ولكن ما شاهدناه فجأة وطغى على المكان فهو الدماء ورائحة عفنة وذبائح آدمية حقيقية وليست أسطورية وأصوات الطبول المزعجة التى تصاحب المراسم: كان صداها مثل أصوات قادمة من الجحيم مصحوبة بأصوات المزامير والأبواق.

ونطق "كورتيز" بكلمات لم ينقلها لنا الكاتب "برنال دياز"، ولكن بإمكاننا أن نتكهن فحواها؛ لأنها أثارت غضب "موكتيزيما" الذى أعلن: "نحن نعد آلهتنا طيبة فهى تعطينا الصحة والمطر والبذور الجيدة والأعاصير والانتصارات." وعلى حين أخذ الإسبان يغادرون المكان استمر"موكتيزيما" فى صلاته وفى تقديم القرابين حتى ينال العفو عن الإساءة الكبيرة "تاتاكيل" التى أصابت الآلهة أى "الخطيئة" (حرفيا التدنيس) الذى اقترفه؛ لأنه ترك الإسبان يدخلون المعبد. ولكن بعد ذلك بقليل انقلبت موازين القوى وتغير رد فعل "موكتيزيما" تغيرا جذريا. فلم تعد المسألة بالنسبة لأهالى المكسيك هى غسل التدنيس الذى أحدثه حضور المسيحيين وموقفهم السيء أمام الشعائر، ولكن أصبح الأمر يرتبط بشرح ما وصفه (الأزتاك) أنفسهم بأن الغلطة كانت تكمن فى تعاميهم أو بالتحديد النسيان الذى وقعوا فيه عن أصلهم الحقيقي، لقد أصبح على الإسبان أنفسهم أن يغسلوا هذا التدنيس، تدنيس الوثنية؛ لأنهم جاءوا وكأنهم الممثلون الأصليون لهذا الأصل الطيب، وفى خطابه إلى الإمبراطور بتاريخ ٣٠ أكتوبر ١٥٢٠، قال "كورتيز" الآتى، بعد أن وصف المعبد الرئيس الذى زارناه من خلال الكاتب" برنال دياز":



" لقد نزعت أهم تماثيل الآلهة، التى يعبدونها والتى يثقون فيها ويقدسونها، من قاعدتها وقذفتها أسفل الدرج, أمرت بتنظيف هذه الهياكل والمعابد التى كانت مليئة بدماء الضحايا المذبوحة قرابين، كما علقت صورًا للسيدة العذراء ولبعض القديسين، ولقد تأثر "موكتيزيما" والطبيعيون معه تأثرًا شديدا بذلك وطلبوا منى فى البداية بعدم تنفيذ ذلك لأنه لو عامة الشعب علموا بذلك لانقلبوا وثاروا علينا؛ لأنهم يعتقدون أن تماثيل آلهتهم تمنحهم كل خيرات الدنيا... وطلبت من المترجمين أن يفهموهم أنهم مخدوعون ومخطئون؛ لأنهم يعلقون كل آمالهم على هذه التماثيل التى صنعوها بأيديهم من مواد حقيرة، وإنه يجب عليهم أن يعلموا أنه لا يوجد سوى إله واحد عالمى رب الجميع الذى خلق السماء والأرض وكل الأشياء وأنه خلقنا أيضًا وأنه لا بداية له ولا نهاية وهو لا يموت وأنه يجب عليهم أن يعبدوه ويؤمنوا به هو وحده دون أى مخلوق آخر... ولكنهم أجابونى جميعا وخاصة "موكتيزيما" أن أصلهم لا يرجع لهذه الأرض وأن أجدادهم وصلوا إليها منذ عهد بعيد وأنهم يعتقدون أن أجدادهم ربما كانوا على خطأ فى بعض معتقداتهم لأنهم هجروا وطنهم منذ أمد بعيد.وأنا الذى وصلت حديثًا كان على أن أفهم الأشياء التى يؤمنون بها أفضل منهم"(١٩).

وبعد تعمق فى التفكير يبدو لنا أن "موكتيزيما" كان قد اكتشف بنفسه، طبقا لقول "كورتيز"، عقيدة التنزيل الطبيعى وهى عقيدة قريبة جدا من نظرية الخطأ والتى تشمل بدون أدنى شك تدخل الشيطان. لقد توقع الكهان الإسبان رد فعل "موكتيزيما". وكما يقول "كورتيز" فإن ملك الأزتاك كان أول شاهد على نشأة أسطورة هندية أمريكية يمكن مقارنتها بأسطورة أخرى نشأت بعدها بقليل والتى ترويها فى الجنوب قبائل المايا كيشيه، فى منطقة "بوب ويوه". وسوء الفهم العامل هذا (طبقًا للتعبير باللغة الإنجليزية عن ساهلينز(٢٠)) يتجاوب بشدة، من ناحية الأزتاك، مع أسلوب تفسيرى



للنصوص المقدسة انتشر منذ وقت طويل فى قلب المسيحية، والذى يفسر الأساطير والشعائر التى يمارسها المشركون بنظرية النور الطبيعى والتى أضيف إليه فيما بعد، وهى إضافة ثمينة، تفسير "التقليد الشيطانى".

وقد أثار اهتمامنا إعادة تكوين الأسطورة فى إطار ثقافى متعدد الأبعاد كما استطعنا أن نلاحظه هنا عبر هذا النموذج الصغير فى سياق الالتقاء بين القديم والقارة الجديدة؛ لأن ذلك سيكشف لنا الخلفيات القديمة وفى نفس الوقت سيقودنا إلى معرفة المصير الحديث لتاريخ الأديان. وفى الواقع فإن هذا الإجراء سوف يحدد لنا بوضوح الأساليب والإجراءات التى ترتبط بهذا التخصص العلمى وهو منبع كل الأسئلة التى يطرحها علينا اليوم هذا التخصص.

ونستطيع أن نؤكد هنا أن تاريخ الأديان نشأ فى الغالب من النظرة المسيحية التى تنتقد ممارسات الآخرين الدينية.

بارتليميه دى لاس كاساس

ونجد هذا الالتقاء بين ديانات العالم الجديد وديانات العالم القديم قبل المسيحية، نموذجًا نظريًا، فى التحليل الذى أجراه الباحث "بارتليميه دى لاس كاساس" (١٤٧٤ـ ١٥٦٦) فى كتابه بعنوان "التاريخ المدافع عن الدين "الذى ألفه عام ١٥٥٠ م. ونجد فى هذا الكتاب، إلى جانب موضوعات أخرى، خمسين فصلا يتكون منها تاريخ مقارن للأديان حقيقى مطابق لمنهجية آباء الكنيسة حيث قدمت الديانات الوثنية عند الإغريق وروما بالموازاة بديانات الهند الغربية. ونجد أن المدافعين عن المسيحية مذكورون بكثرة إلى جانب



بعض المفكرين الوثنيين مثل سيشيرون. ويجدر بنا أن نلقى نظرة على هذا الكتاب لتقييم ما قدمته المسيحية فى مجال تاريخ الأديان[٢١]. ونجد فى الفصل ٧١ بعنوان "معرفة الله عن طريق العقل" أن "بارتليميه دى لاس كاساس"، وهو من الدومينكان، يتبع أسلوب ومنهجية أرسطو التى نقلها "طوماس داكان". وهو يذكر أرسطو ويطلق عليه لقب الفيلسوف مؤلف "السياسة "على الأخص:" ويبدأ الآن، طبقًا لتخطيط الفيلسوف، الجزء الخامس من الجمهورية وهى الأولى فى الكرامة طبقا للفيلسوف، أى الكهنوت والتضحية، والمسئولون عن ذلك فى جميع الديانات، سواء الحقيقية أم الزائفة، هم الكهان الذين يخدمون ويمارسون الشعائر وهذا واجبهم الخاص، العبادة والخدمات الإلهية" وفى نظر "بارتليميه دى لاس كاساس" فإن صعوبة الخدمات الإلهية والتزين الخاص بها إلى جانب التضحيات وعدد الكهان والتقديس والتعبد والخوف على المعابد وعلى بيوت الله وعلى الآلهة نفسها كل ذلك يعد أدلة على الحذر ودقة الحكم وذكاء الشعوب. أما الهنود، فى هذا المجال نفسه ، فليس لديهم ما يحسدون الرومان القدماء عليه؛ لأنهم وثنيون مثلهم:

> **" يوجد فى كل إنسان خلق على صورة الله نور طبيعى يهديه إلى معرفة الله... ولكن من خلال هذا النور الطبيعى لا نستطيع أن نعرف إلا أن هناك ربًا وأن الناس يجب أن يعبدوه ويخدموه بوصفه خالقًا وسيدًا حقيقيًا وكخالق. ولكن إذا كان فقط واحدًا أو متعددًا، فلا نستطيع أن نكتشف ذلك على الفور وبسهولة بالفكر الطبيعى لأن ذلك يتخطى بكثير مقدرتنا على الفهم. ولا يوجد شىء أبعد عن فهمنا بمسافة لا نهائية إلا الله."**

ومعرفة الله التى نستطيع أن نتوصل إليها من خلال النور الطبيعى تظل إذن غير واضحة، والفصل التالى من هذا الكتاب بعنوان "عن الحجج التى تثبت وجود الله" والذى يرتكز على حجة مأخوذة من سيشرون تقول: "لا يوجد إنسان غبى لدرجة أن عقله لم يحمل آثار فكرة ولو غامضة عن وجود



الإله"[٢٢]. ويعلق "بارتليميه دى لاس كاساس" على ذلك ويسرد الحجج الكلاسيكية التى يذكرها القدماء قبل المسيحية:

ـ الدليل فى التأثيرات السماوية وخصوبة الأرض..إلخ

ـ الدليل فى وجود الأشياء التى ترعبنا (الطاعون، الزلازل، الجليد، النجوم ذات ذنب.. إلخ

ـ **الدليل فى وجود المساواة، والنظام والوحدة القياسية فى تحركات** الأجسام السماوية والتى لا يمكن أن تحدث بالمصادفة .

ـ الدليل فى أن الإنسان غير قادر على خلق هذه الأشياء الكثيرة الطبيعية التى تبهره، وأول شىء أنه لا يستطيع أن يخلق إنسانًا.

وكتب "بارتلميه دى لاس كاساس" الخلاصة التالية بعد أن ذكر كل المؤلفين المسيحيين الذين أكدوا على هذه المعرفة الضرورية الطبيعية لله (جيرجوار دى نازيانس، جون دامسان، لاكتنس، طوماس داكان): " إذن وفى الحقيقة فإن جميع الناس فى العالم سواء أكانوا برابرة أم جهلة أم متوحشين أم منعزلين على أراض بعيدة أم فى جزر أم فى أقاصى الأرض فإنهم يعرفون طبيعيا أن الله موجود، إنهم يعرفونه بنور العقل والفكر ولكنها معرفة غير واضحة وعالمية؛ لأنها ليست واضحة ولا بارزة"[٢٣]. وارتكازا على هذه القاعدة فإن هذا الكاتب من الهند الغربية يحلو له أن يثبت كيف أن الإنسان يرنو طبيعيًا إلى الدين، فإلى جانب المعرفة الطبيعية للإله توجد لديه رغبة وشهية للبحث وللعثور على الله، وهذا الميل غريزى محفور ومختوم وثابت فى أرواح الناس العاقلة. وهذه الحاجة الطبيعية إلى الله والتى نشعر بها جميعا اختلطت بالضلال بسبب الخطيئة الأولية. وفى حالة عدم وجود مساعدة أو نور خاص يمنحه الله الحقيقى فإن الإنسان مقدر له أن ينقاد نحو



الوثنية. ومن ثم فإن الوثنية طبيعية لذا فهى غير مذمومة ما دمنا نجدها فى منطقة من العالم لم يتم إعلان الإنجيل فيها. ويرجع سبب انتشار الوثنية وتعددها، فى بابل إلى تعددية اللغات حيث إنه فى السابق كان الذين يتذكرون التنزيل بمقدورهم أن ينقلوه للجميع.

> **"وبعد أن تعددت اللغات وانقسمت الأمم وتوزعت كل لها لغة خاصة وحل الشبان محل العجائز وكان الشبان يميلون طبيعيا إلى البحث عن الله، ولكن بما أنهم فقدوا الإيمان والعقيدة والرعاية ولم يعد لديهم من يعلمهم، بالإضافة إلى زيادة كثافة الضباب الذى نتج عن الخطيئة الأولى فإن هذا الظلام وهذه الآثار والعلامات بدت لهم وكأنها الحقيقة الإلهية. وهكذا قبلوا هذه الأشياء وكأنها إلهية وظنوا أنها الإله الذى كانوا يبحثون عنه برغبة وشهية شديدة...وبما أنهم لم يهتموا إلا بالأشياء التى يرونها ويلمسونها بحواسهم الجسدية ولا يتطلعون أبدا إلى أبعد من ذلك فقد كانوا يشبهون المسافرين ليلا الذين شبه لهم أن ظل الشىء أو الرموز أو ما يشبه الرموز أو الآثار هى الأشياء التى يبحثون عنها برغبة واهتمام وعناية."**

وأخيرًا فقد ساعد خبث الشياطين وحيلهم فى نمو هذا الخطأ الطبيعى؛ حيث إن الشياطين لا يسعون فقط إلى الاستيلاء على التشريف الإلهى ولكنهم يحقدون على الإنسان ويغيرون منه.

نظرية شخصيات موسى عند (هيوات)

حين ألف الكاتب "بيير دانييل هيوات" كتابه الضخم واستعار عنوانه من "أوزاب" وهو: "إثباتات إنجيلية"، والذى نشر فى باريس، باللغة اللاتينية، عام ١٦٧٩، أراد أن يطور موضوعا يشرح به الصلة بين الأديان البعيدة جدا عنا، وهذا الموضوع هو الحجة القديمة التى تقول: إن موسى كان مستخدما



نموذجًا لكل آلهة الوثنيين وإن مراحل حياته المختلفة قد ألهمت مؤلفى الأساطير والروايات عند القدماء الكلاسيكيين. لقد أراد "هيوات" أن يثبت أن الوثنيات المختلفة عند القدماء الكلاسيكيين في الشرق (فى مصر وأيضا فى اليونان) إنما هى نتيجة سوء فهم للتوراة(٢٤). وحتى يثبت ذلك فقد طبَّق منهج أستاذه "صمويل بوشارت"(٢٥) وطبقا لـ"هيوات" الذى يستلهم كتابته من "آرتابان" نقلاً عن "أوزاب" فإن الديانة المصرية القديمة جاءت كلها من ديانة إسرائيل: لقد عَدَّ المصريون أن موسى إله وأطلقوا عليه اسم "تـوت" وهـو المقابل لـ "ماركور" وأيضا لـ "زرواسطر" و"باكوس". وهو يؤكد أن هـذه المقاربات تم إثباتها بأدلة من علم اشتقاق الكلمات. وهو يمر من شعب إلـى شعب من إيران إلى الهند وحتى إلى الصين، حيث يريد أن يجد أثرا لوجود أفكار موسى فيها، وترتكز نظريته أيضا على بشرية الآلهة وتشويهات صورة موسى لأن الآلهة الوثنية قد أخذت إنسانًا كنموذج.

ولكن "هيوات" لا يكتفى فقط بالعالم القديم بل يجد عند أهل بيرو بعض الأصول الرئيسة المسيحية وقد ارتكز على شهادة بعض المبشرين فى العالم الجديد وعلى الأخص شهادة الأب اليسوعى "جوزيه دى أكوستا" مؤلف كتاب "تاريخ طبيعى وأخلاقيات من الهند "(٢٦).

الأب (لافيتو) وخروج اليهود من مصر

إن المحور الرئيس لكتاب الأب "لافيتو" الذى يحمل عنوان "عـادات المتوحشين الأمريكان وتقاليدهم بالمقارنة بعادات القرون الأولى وتقاليدها "والذى طبع فى باريس عام ١٧٢٤، هو تأملات عن الشعب الأمريكـى(٢٧). وموضوع خروج اليهود من مصر (عودة إلى موسى من جديد) موضوع رئيس أيضا، ولكن بهدف مختلف عما وجدناه عند "هيوات"، حيث نجد أن وصول الشعب المختار إلى أرض الميعاد قد أثار ردود فعل مستمرة. وقد



أدى طرد أبناء "جافات" من أرض كنعان إلى تحركات سكانية ضخمة، ولقد جاء بعضهم من فينيقيا وأحضروا معهم الكتابة والبعض الآخر وهم من سلالة البطل "كادموس" (شقيق أوروبا، مؤسس طيبة فى بيوتى)، قد وصلوا على أرض اليونان وأحضروا معهم حروف الهجاء. وبالإضافة إلى تنقلات سكانية أخرى، من ناحية البحر الأسود "سيتي" فقد ضمنوا مرور أجداد "الهوريين "و" اليروكيين "إلى أمريكا. وطبقا لرواية "لافيتو" فإن:" العدد الأكبر من شعوب أمريكا أصلهم من البرابرة الذين كانوا يحتلون اليونان وجزرها وبعد أن تم طردهم "فى النهاية "على يد الكادمونيين أو الأجينوريد (من سلالة أجينور، وهو ملك أسطورى فينيقى، أبو أورورباً وكادموس) ونعتقد أنهم شعوب أوج روى دى بازان، وهؤلاء كانوا معاصرين لهروب الكنعانيين الذين طردهم اليهود[٢٨].

وطبقا لهذا التنظيم، إغريقية اليونان، فإن استقرار الشعب اليهودى فى فلسطين ووصول الرجال الأوائل إلى أمريكا كل هذه الأحداث مذكورة وهى مرتبطة ببعضها ارتباطا وثيقا، ونجد هنا تطورا رائعا للرواية التى ألفها "هيكاتيه دى أبدار"، ولقد لاحظنا أن معظم النظريات التى انتشرت منذ القرن الخامس عشر لشرح ديانة الهنود ترجع مصادرها إلى حجج آباء الكنيسة. ولكن "لافيتو" قد تحرر من الذين سبقوه فى الكتابة بالرغم من أنه احتفظ ببعض أفكارهم، وهو فى كتابة "العادات والتقاليد" يرفض نظرية التقليد الشيطانى التى استعارها المبشرين الإسبان من آباء الكنيسة والتى وجدها على الأخص عند "أكوستا". كما أنه أيضا يعادى نظرية التزوير، وهى نظرية "هيوت" والذى يرجع كل شيء إلى موسى، كما أنه أيضا ضد نظرية "الكفرة" ويعارض أيضا فكرة أن الهنود لم يكن لهم دين أو أن دينهم كان طبيعيا جدا لدرجة أنه ليس له أى علاقة بالمسيحية.



ونظرية "لافيتو" هى الدين العالمي، وهو مقدس من منبعه الأصلى ولكنه يحتمل الفساد، وهو يشرح فى فصل مطول من كتابه بعنوان "عن الدين"[٢٩] نظامًا شائقًا جدا على شكل "علم آثار خاص بالمقدس". إن الكتب المقدسة وذكريات القدماء الكلاسيكية بالتعاون مع الموروث الثقافى الشعبى للشعوب المتوحشة فى أمريكا تمكننا، بكل بساطة، من أن نعيد تركيب، محتوى التنزيل الأولى الذى أنزل على آدم وحواء حين تم طردهما من بأسلوب ورؤية غامضة الخبة: والمشروع يرتبط بفك رموز التاريخ السماوى فى ما قبل التاريخ والذى سيقودنا ابتداء من التنزيل الطبيعي(دين آدم وحواء) وحتى تعدد الوثنيات القديمة والهندية الأمريكية. ويقول "لافيتو" بوضوح:" أن أساس الدين القديم عند المتوحشين هو نفس أساس دين البرابرة"[٣٠] وهكذا بالنسبة له فإن أقدم أساس دينى عند الأقدمين والذى نقل إلينا من خلال أقدم الشعوب (الفيريجيان والمصريين وأهل كريت القدامى) لم يكتب ويدوَّن "إلا بعد عدة قرون من الظلام والضباب حيث أدخل عليه فساد الوثنية "[٣١] وكانت النتيجة أننا نجد صعوبة فى معرفة الحقيقة من وراء حجاب التاريخ، ولكن بالرغم من ذلك يمكننا أن نجرى تجربة، وهنا تصبح المقارنة أداة مفيدة، فهى تمكننا من اكتشاف التطابق بين دين المتوحشين وما نعرفه عن دين الفريجيان والمصريين وأهل كريت القدامى. وكذلك دين "الاورجي" وباكوس ودين أم الآلهة، وأسرار أوزوريس وإيزيس كل ذلك يرجع إلى أساس يجعله "لافيتو" قد وجد قبل موسى وحتى قبل نوح، ويرجعه إلى آبائنا الأولين آدم وحواء،" وهكذا فإن الوثنية تتعاون مع الكتب المقدسة لتثبت لنا أن الدين ينبع من المنبع نفسه"[٣٢]. وفى الواقع لا يمكن أن يكون هناك سوى دين واحد، نقى ومقدس، وهو الدين الذى أنزله الله على آدم وحواء، إن الدين هو أقوى صلة بين الناس وهم لا يستطيعون الاستغناء عنه. ولكن هذا الدين الأول، قبل موسى، قد أفسد وشوِّه بسبب جهل الناس وشهواتهم.



التقليد الشيطانى

تعد عقيدة التقليد الشيطانى منذ عهد آباء الكنيسة وحتى القرن الثامن عشر أحد الأساليب الفعالة والأكثر التواء التى استخدمتها المسيحية وارتكزت عليها للتمييز بحزم بينها وبين الوثنيين. ولقد كانت مؤلفات "لافيتو" ثم مؤلفات عصر التنوير هى بداية نبذ هذه النظرية التى لا يمكن أن نقلل من الأهمية التى أخذتها؛ لأنها كانت فى قلب الصراعات بين النور الطبيعى ووجود الشر فى الأساطير المسيحية فى الذاكرة والنسيان. لقد حدث إذن تعديل جذرى فعّال فى الأساليب القديمة التقليدية الخاصة بالتفاسير أى نوع من الارتقاء بالتفسير.

وكان "جوستين" فى عام ١٥٠ ميلادية هو أول شاهد على استخدام نظرية التقليد الشيطانى حيث أدخل كلمة الله (لوغوس) فى شخص المسيح وكان يؤكد أن كل إنسان يملك فى عقله بذرة (منى) هذا الفعل (الكلمة)؛ "لأن بذرة الفعل(المنى) فطرية وغريزية فى كل إنسان". ولكن هذه المعرفة بالبذرة لم تكن كافية؛ لأنها يمكن أن تشجع على الخطأ بتشجيع تدخل الشيطان[٣٣]. فلا يوجد شيء يسر الشيطان أكثر من الإيحاء بفعل تصرفات تتعارض مع تصرفات العبادة والتقوى. ونعطى مثالاً على ذلك أن المفكر المسيحى كان يشعر بأن التعبد لـ "ميترا" كأنه عدو خطير لأن به شبهًا شيطانيًا، من عدة جوانب، بممارسة السر المسيحى.

وفى الكتاب الأول "الدفاع عن المسيحية[٣٤]" شرح "غوستين" معنى سر القربان المقدس: هذا الخبز وهذا النبيذ الممزوج بالماء والذى تتكون منه صلاة خاصة بالخلاص ويقوم الكاهن بتقديمهما لكل المصلين المجتمعين فى صلاة جماعية. وهذا النوع من الطعام مقصورعلى الذين يؤمنون بحقيقة التعليم المسيحى والذين تم تعميدهم من قبل ويعيشون طبقا لتعليمات السيد



المسيح، ولا يرتبط الأمر بطعام وشراب عاديين ولكنهما تجسيد للحم ودم المسيح، ولقد جاء فى الأناجيل أن المسيح بعد أن أكل الخبز وحمد الله على فضله قال:" افعلوا ذلك ذكرى لى، فهذا جسدى." وكذلك بعد أن شرب الكأس وحمد الله على فضله قال: "وهذا دمى" ثم نقلهما إليهم فقط. ويضيف "غوستين" هذا التعليق:" وهذا ما قام الشياطين الأشرار بتقليده طبقا لما جاء فى أسرار ميترا، حيث كان يتم خلال احتفالات المسارة توزيع خبز وماء مصحوبين ببعض العبارات، كما تعرفون أو يمكنكم أن تعرفوا ذلك ". ويعود نفس هذا الكاتب "جوستين مارتير" يصف فى كتابه "الحوار مع تريفون" كيف كان الذين ينقلون أسرار ميترا يتعرضون للضغط من الشيطان حتى يطلقوا على المكان الذى يجرون فيه احتفالات المسارة اسم "المغارة"، ويبدو أنهم كانوا يريدون تحقيق تنبوءات دانيال وعيزاى اللذين تنبآ بأن المسيح سيولد فى مغارة فى بيت لحم[٣٥] وكما نعرف فإن "جيروم" قد أرسل خطابا إلى القسيس "بولين" يذكر فيه التنبوءات الخاصة بميلاد المسيح فى بيت لحم ويشكو من أن مغارة الميلاد قد احتلها، بعد ميلاد المسيح، أتباع الشعائر المقدمة إلى تموز (أدونيس)، سمعت أصداء النحيب والبكاء فى شعيرة الحداد الموجهة إلى عشيق "فينوس" داخل المغارة التى سمع فيها صراخ المولود الطفل المسيح[٣٦] لقد كان الشيطان ماهرا جدا فى خلط التسلسل التاريخى وفى تشويه مسار هذا التاريخ السماوي، ووجد الشيطان بعض السرور فى معارضة الإطار الزمنى للتنزيل الذى جعل من التاريخ العالمى تاريخا للأديان.

وبعد مرور خمسين عاما على كتاب غوستان جاء "ترتوليان" الذى قال:" إن الروح مسيحية بالطبيعة"[٣٧] والذى نشر نظرية التقليد الشيطاني،



والإكليل الذى يزين رأس المحارب فى سبيل العقيدة أصبح لدى أتباع ميترا إكليلا يتم إهداؤه إلى حارس ميترا (ميلاس وهو أحد الحراس):

> **وعندما يقتاد إلى كهف، معسكر من الضباب، يمنحونه إكليلا ويضعون أمامه سيفا، وكأنما الأمر يرتبط بتقليد مزيف للاستشهاد، ثم بعد ذلك، وبعد أن يوضع هذا الإكليل على رأسه، يأمرونه بخلعه من فوق رأسه وإزاحته وراء كتفه ويقولون له: إن هذا الإكليل هو ميترا. ومن ثم لم يعد يضع إكليلا على رأسه بعد ذلك أبدا وهذا يعد بالنسبة له دليلا على أنه نجح فى الامتحان الخاص بحلف القسم، ويتم على الفور الاعتراف به جنديًا من جنود ميترا؛ لأنه رمى الإكليل بعيدا ولأنه قال: إن الإكليل هو ربه. ونلاحظ هنا بعض حيل الشيطان الذى يقلد بعض الحقائق الإلهية المقدسة"(٣٨).**

ولأن المجادلة المسيحية فى صراع مع آلهة الأمم فإنها لا تنكر تماما وجود هذه "الآلهة" ولكنها تنكر طبيعتها الإلهية. ولذلك لا ينكر المؤلفون المسيحيون المعجزات المتعددة والنتائج الخارقة والشفاء من الأمراض التى تحدثها التماثيل السحرية عند الوثنيين، ولكن هذه المعجزات هى فى الواقع من عمل الشيطان.

إن الوثنية التى تحوّل العبادة الموجهة إلى الله إلى عبادة لتمثال مصنوع، هى فعلا من عمل الشيطان، وهذه المقولة اللاهوتية سوف تكون رجم المذاهب التى صِيغَتْ فى القرون الوسطى خاصة بمعرفة طوماس داكان. وستصبح أيضا مرجعية المبشرين الإسبان فى القرن السادس عشر فى بيرو والمكسيك وكذلك استخدمها الجزويتى "ماتيو ريتشي" فى بداية القرن السابع عشر، والذى وجد فى بعض الأشياء الثلاثية المقدسة فى الصين والتى



عَدَّها نوعًا من الطوائف، البوذية والطاوية، وجد أنها نتيجة عمل "أبو الكذب"، الذى لا يزال لديه طموح فى التشبه بالله(٣٩).

وكما نذكر فإن التقليد، قبل تدخل المذاهب المسيحية، لم يكن تقليدا من الشيطان ولكن من "الشاعر اللاهوتى": هومير وموسيه وأورفيه، مقلدى موسى. ولقد سبقت نظرية التزوير التى انتشرت فى اليهودية فى الإسكندرية نظرية التقليد. وكانت تبدو وكأنها رد فعل أو تطوير لنظرية الاستعارة والإعلان كما عرضها مثلاً "ديودور دى سيسيل"، فى حكاية إقامة أورفيه فى مصر، لقد أدخلت المسيحية أسلوبًا جديدًا فى التخاصم مع الآخر لتجعله يقول الشيء نفسه، وهو أسلوب قد يبدو للوهلة الأولى أنه يتعارض مع ما نطلق عليه نحن منذ عهد قريب تعبيرًا فيما بين الأديان: وهو تعبير تم تركيبه من الصفة "ديني" التى تصف الحوار "الحوار الدينى".

وهنا تبدو نظرية التقليد الشيطانى عقبة من أهم العقبات الواضحة التى اصطدم بها الحوار فى العصر القديم، أما فى عصرنا الحالى فإننا نريد أن نبدو متسامحين بالرغم من أن الحوار مقصور على بعض الأديان "الكبرى" ومع بعض "الممثلين" الرسميين لبعض المذاهب مثل الإحيائية والشمانية، ولكن يظل الأمر بالنسبة لتيار فكرى مسيحى يؤمن بأنه من الطبيعى أن الحقيقة لا يملكها بالتحديد سوى الذى يمكنه أن يصيغ نظرية التقليد الشيطانى. وهذا الاقتناع بالتفوق والأفضلية هو النتيجة النهائية لما أطلق عليه "جان آسمان" تعبير "تمييز موسى". وهذه ظاهرة أكثر شمولية من التعارض إغريقي/بربرى أو روماني/أجنبى وهى ظاهرة جديدة نسبيا فى تاريخ الأديان. لقد ظهرت البذرة الأولى لهذه القطيعة فى تراتيل إخناتون وفى العهد القديم(٤٠) ولكنها لم تظهر بوضوح سوى مع المسيحية ثم الإسلام(٤١).



وحتى نبتعد عن سيناريو الاستعارات وحق الصدارة والتوبة ونظرية التقليد الشيطانى ومجموعة الأساطير التى سيطرت على تاريخ الأديان حتى القرن الثامن عشر وقبل أن يصبح علما أكاديميا، كان من الضرورى أن تظهر إمكانية التمييز الحاسم بين ما تم تعريفه بالتحديد كممارسة شرعية للمقدس، من قبل الذين ينتمون إليه، وبين مجموعة الآخرين. ولا يرتبط الأمر فقط بالإحساس بالراحة فى الداخل أو بالأفضلية على الآخرين ولكن التأكد الذى يتولد عنه ظهور مفهوم جديد، أو بالأساس تعديل ما كان وتطويره، وهذا المفهوم الجديد هو "الدين". ولن يتسنى لنا أن نتعرف الظروف التاريخية لهذا التمييز الحاسم وظهور المفهوم الجديد للدين سوى فى المجال المفتوح أمامنا وهو المقارنة بين الاستخدام الرومانى التقليدى لكلمة "دين" والاستخدام المسيحى لهذه الكلمة ومحاولة دراسة ذلك وتحليله. وهنا فقط سنعثر على ما أصبح فى النهاية الحقل الحديث لعلم تاريخ الأديان والأسئلة الخالدة التى تطرح على هذا التخصص.

ولدينا نص لـ" سيشرون" يعد مرجعية للمعنى الرومانى التقليدى للكلمة اللاتينية (ريليجيو)"دين":

> **إن الذين يستردون أو يستقبلون بكل عناية كل الأشياء المتعلقة بالآلهة، هؤلاء أطلق عليهم كلمة "الدينيين" وهى كلمة مشتقة فى اللاتينية من المصدر "استقبل" أو "تلقى" ومثل كثير من الكلمات الأخرى مثل "أنيق" أو "مهذب" أو "معتني" كلها مشتقة من مصادر فعلية لاتينية وكل هذه الكلمات مثل كلمة (ريليجيو)" دينى" احتفظت بالمعنى المصدرى (استقبل، جمع، أعاد إلى النفس).**



وطبقًا للباحث "إيميل بنفينيست" فإن هذا الشرح المرتكز على علم اشتقاق الكلمات هو شرح جيد وهو يجعل من كلمة (Religion) أى دين معنى التحفظ والاهتمام وإعادة القراءة، ولقد اعتمدت هذا الشرح فى كتاباتى بعد أن أدخلت عليه تعديلاً طفيفًا(٤٢). وهناك تفسير آخر لكلمة (Religion) أى دين تم اقتراحه فى العصر القديم واعتمده كثير من كتاب الحداثة وهو تفسير كلمة(Religion) أى دين بالفعل "ربط". ونجد هذا التفسير عند "لاكتانس" وقد أخذ به المسيحيون فى روما الذين رأوا أن الدين هو رباط من التقوى يربط الإنسان بالله(٤٣)، وإذا أردنا أن نختار بين التفسيرين فيجب ألا نكتفى فقط بالتفسير المرتكز على علم اشتقاق الكلمات ولكن يجب أيضا أن ندرس مختلف النصوص التى استخدمت كلمة (Religion) أى دين(٤٤). ولقد وجدنا منذ الوهلة الأولى أن هذه الكلمة لا تعنى ما يطلق عليه كتاب الحداثة كلمة "دين"، وكما اقترح "سيشرون" فإن كلمة (الأديان) وهى غالبًا فى صيغة الجمع، كانت تعنى فى البداية اهتمامًا أو ترددًا يبدو على الأخص أثناء الشعائر التى يجب أن نؤديها طبقا للموروث عن الأجداد، وهنا تكون كلمة(Religion) أى دين فى اللاتينية تعنى عكس تعبير (نيجليجنا) أى عدم الاهتمام بالشيء، ولدينا الفعل نفسه فى اللغة الفرنسية وهى كلمة مشتقة من المصدر الذى يعنى "الاحتفاظ بعد التفكير والتأمل أو الاختيار بعد الفهم". وهكذا فإن المعنى القريب من الأصل لكلمة (Religion) أى دين هو "إعادة الإختيار" أو "تأمل وخشوع"، بمفهوم "أخذ الشيء بعد اختيار جديد أو الرجوع عن خطوة سابقة "مثلما قال "بنيفينيست". وكان على الرومان أن يصبحوا "دينيين" أى "مهتمين ومهمومين بالشيء" :الدين إذن هو عكس عدم الاهتمام. وهكذا عند "تيت ليف" فى مجال الاحترام شديد الاهتمام الذى يجب أن نوليه للقسم أمام الآلهة نجد أنه يستخدم كلمة (Religion) أى دين (كاحترام للضغط بالاهتمام) بصفتها عكس تعبير" عدم الاهتمام بالآلهة" (نيجليجتا) أى عدم



احترام القسم[٤٥]. أما بالنسبة لـ"سيشرون[٤٦] "فإن الدين معناه "عبادة الآلهة" أى إتباع الشعائر التقليدية المعتادة التى من خلالها (نعبد) الآلهة. وهنا يبدو الدين موقفًا متعلقًا بالشعيرة وليس موقفا يرتبط مباشرة بالشخص فى علاقته بالآلهة. فالأمر يرتبط بالاحترام الشديد ليس لشيء نهائى، الإله، ولكن لأداة الوساطة؛ لأن الذى يجب احترامه هو الأساليب التقليدية فى الاتصال بما فوق البشر أو غير المرئى.

أما من ناحية مؤرخى الأديان فهناك إجماع يبدو أنه فى طريقه منذ مدة غير قصيرة إلى الخروج إلى حيز التنفيذ، يتلخص فى أن الدين كنوع جديد يدل على ظواهر متناغمة وذات خصوصية، إنما هو اختراع غربى مسيحى وحديث نسبيا[٤٧]. لذلك فإن المجتمعات الوثنية لديها تعددية فى العلاقات تتنافى مع رغبتنا فى الترتيب، فالشعائر والمعتقدات والسياسة والاقتصاد مختلطة ببعضها فى مجموعة واحدة معقدة ومتشابكة ومن الصعب تفكيكها. لذا الحديث عن الدين فى مجال العصور القديمة إنما يعنى أننا ندخل عليها مفهومًا غير ملائم لها. ولكن هذا لا ينطبق فقط على العصور القديمة ولكن يشترك فى ذلك أيضًا الممارسات والمعتقدات التى وصفناها ولا نزال نصفها بأنها "بدائية" و "طبيعية" و"إحيائية" ومسميات أخرى كثيرة.

فهل معنى ذلك أن تاريخ الأديان لن يبدأ سوى فى اللحظة التى تبدو فيها الأديان، من منظور المسيحية ثم الإسلام، كموضوعات مستقلة، متفرقة عن بعضها بعضًا، وتوحى لنا بإمكانية الاختيار أو الهرطقة؟

أصبحت المسيحية هى الدين الحقيقى فى مواجهة المجموعة المتعددة الأشكال للمعتقدات والسحر والعبادات الموجودة فى الإمبراطورية وكذلك فى الوقت نفسه فى مواجهة اليهودية والتى أصبحت هى أيضًا دين، ولكن



هذه المواجهة وهذا التمييز ليست فقط متواطئة وحصرية: أنها تواجه "الآخر" بـ "المماثل" الذى يدعى أنه يشملها ويصبح السبب. فلنعد قراءة بعض الأسطر التى كتبها "أوغسطين" فى "المراجعات"(٤٨). وهو يذكر أنه ألف كتابًا بعنوان "الدين الحقيقى" يؤكد فيه أن الدين المسيحى هو الدين الحقيقى، ويذكر هذا المقطع بالذات:" فى عصرنا الحاضر أصبح الدين المسيحى هو الدين الذى إذا عرفناه ومارسنا يمنحنا الخلاص مع الأمان والثقة." ويعلق على ذلك قائلاً:

" لقد عبرت هكذا بالكلمة وليس بالحقيقة التى تعبر الكلمة عنها؛ لأن الحقيقة نفسها التى نسميها حاليًا الدين المسيحى كانت موجودة قبل ذلك حتى عند القدماء. فمنذ بدء الخليقة لم تغب الحقيقة عن الجنس البشرى حتى جاء المسيح المصلوب بجسده فبدأ الدين الحقيقى الذى كان موجودًا من قبل يأخذ اسم المسيحية... لقد بدأ ذلك فى "أنطاكيا" (أنتيوش) كما هو مكتوب حيث أطلق على أتباعه اسم "المسيحيين". لهذا أنا قلت "فى عصرنا الحاضر الدين المسيحى" ليس لأنه لم يكن موجودًا فى العصور القديمة ولكن لأنه لم يأخذ هذا الاسم إلا فيما بعد"(٤٩).

وفى إطار تلك الظروف نتساءل ألم يكن من الأفضل، وربما كان ذلك أكثر حكمة، أن نحتفظ لتاريخ الأديان ليس بالمعنى المسيحى الذى يبدو للأسف أنه ينال استحسان المنظمات الدولية والصحفيين والسلطات العامة، ولكن بالمعنى القديم جدا: تاريخ إعادة القراءات والاختيارات (انتخابات)، تاريخ الوساوس والمخاوف والترددات، تاريخ الشعائر والخطب المترددة التى تصاحبها. وهذا النوع من الأشياء التى لا يتطلب أى انتخاب هو بكل تأكيد أكثر انتشارا من النور الطبيعى(٥٠).



نعتقد أنه من المؤكد وعن اقتناع تام أن إنشاء تخصص من النوع التاريخي والنقدى يحتم علينا الخروج من الإطار التقديسي والأسطورى الذى نشأت بداخله التعبيرات الأولية، ذات الصيغة الدينية، عن المقارنات بين الأديان مثل "التاريخ الدفاعى" للأب الدومينيكى "برتوليميه دى لاس كاساس" فى القرن السادس عشر، أو "عادات المتوحشين الأمريكيين وتقاليدهم مقارنة بعادات العصور الأولى وتقاليدها "للأب الجيزويتى "جوزيف فرانسوا لافيتو" فى القرن الثامن عشر. فلم يعد من المقبول أن نرتكز، فى المقارنة والشرح لأوجه التشابه بين المظاهر الدينية فى الثقافات البعيدة بعضها عن بعض، على أسطورة التنزيل الذى أوحى إلى آدم وحواء فى الجنة أو على أسطورة سفينة نوح وإبحارها وأسطورة تزاوير موسى وأخيرًا على نظرية التقليد الشيطانى. لذا يجب أن يرجع هذا التخصص الجديد رجعة إلى الوراء بالنسبة إلى مادته أى أن يتحرر من الدين حتى يصبح تاريخيًا حقيقيًا للأديان.

إن تاريخ الأديان الحديث والمقارن يريد أن يكون تخصص مراقبة. وهو يريد أن يلاحظ مادته من الخارج بهدف وصفها وفهم طبيعتها وآلياتها. ومن أجل ذلك نعمل على إعداد أدوات التحليل واستعارتها وإعادة إعدادها التى تتلاءم مع مضمونه[٥١]. والأدوات المتوفرة حاليا هى نتيجة الرجوع إلى الوراء وأخذ مسافة مضاعفة، المسافة التى تسمح بالنظرة البعيدة للباحث فى السلالات البشرية (الموجود فى كل مكان حتى فى عربات المترو[٥٢]) والمسافة التى تفرضها دراسة الموروثات الثقافات القديمة (اللغوية والتاريخية والأثرية).



وفى الواقع لقد نشأ تاريخ الأديان، بوصفه تخصصا علميًّا، فى الجزء الثانى من القرن التاسع عشر، نتيجة التقاء بين الدراسة التحليلية للموروثات الثقافية القديمة الكلاسيكية لليونان ومصر وموزوبيتاميا (العـراق)، وإيـران والهند والصين واليابان ودراسة علم السلالات البشرية للموروثات الثقافيـة البعيدة أو المهمشة. ويرتبط الأمر بالالتقاء بين نموذجين متكاملين للتجريـب وكل منهما منظم بمسافة للبعد عن النفس. وإمكانية أخذ مسافة فـى الحقـل الدينى ترتبط بظاهرة أخرى متوافقة معها مسجلة فى التاريخ الحديث منذ أن أدخل الفيلسوف الفرنسي" روسو" معلومة الدين المدنى(٥٣). وسـوف يـؤدى التطور فى إجراءات العلمانية خاصة عند "دوركايم" والمحيطين به، و أيضا عند بعض علماء اللاهوت مثل: "تاتان سودربلوم "أو "رودلف أوتـو"، إلـى تكوين "المقدس" (هذه العتبـة أو مـدخل المعبـد) كمـادة أساسـية لهـذا التخصص(٥٤). وقد توافق إنشاء دراسة جامعية متخصصة وغير دينية لتاريخ الأديان، فى القرن التاسع عشر، مع تطور فى الأفكار اللائيكية (العلمانية)، وهذا الاتجاه الجديد للخروج من إطار الدينى إذا طور إلى مداه البعيد سوف يضع أمامنا تحديات جديدة(٥٥). وكيف سـنواجه الفـراغ أو الحاجـة التـى سيخلفها؟ وإذا اتضح أن الوقت قد حان ليس لعدم منح صبغة دينية ولكن لعدم منح صبغة علمانية، مثل الإشاعة التى تنتشر بإصرار عند بعـض علمـاء الاجتماع أو علماء اللاهوت، إذا حدث ذلك فهل يجب تخيل مضمون جديـد متفق عليه بالاجماع أو حل وسط يحـل محـل "المقـدس" لمـستقبل هـذا التخصص؟ وفى غياب أى مقترح علمى بهذا المعنى يستحسن إذن الرهـان على مستقبل مقارن دائمًا وأبدًا، مثلما اقترح ذلك مؤخرًا "مارسيل ديتيان"(٥٦) لقد أصر "مارسيل ديتيان" على توضيح أن تاريخ المقارنة عنـد المـؤرخين مختلف عنه عند علماء الجنس البشرى وأن لدى الاثنـين نجـد "اختلافـات مقارنة ". ومن ثم فإن الافتراضات والتحديات تتغير باستمرار بالنسبة لهـذه



الموضوعات المتغيرة. ويكفى أن نذكر بالتوازى مشروعات "لافيتو"، ومشروعات الهنود الأوروبيين (ابتداء من ماكس ميللر ووصولا إلى جورج ديموزيل) وكذلك كتابات علماء السلالات البشرية أو علماء الجنس البشرى (ابتداء من تيلور وفرازر ووصولا إلى كلود ليفى شتراوس)، والأهمية تنتقل أحيانا لصالح الشعائر وأحياناً لصالح الأساطير، كذلك تتطور المصادمات والمفاضلات ابتداء من أسلوب تناول القضايا الكبيرة الواضحة من الناحية الثقافية (مثل المقارنة عند "مارسيل موس" بين معتقدات أهل كولوبيا البريطانيين و "الكولا" عند "التروبريان"[٥٧]) ووصولا إلى التفاصيل الصغيرة جدا والتى لا نتمكن من الوصول إليها إلا من خلال الحوار مع المتخصصين فى المجالات الثقافية المنفصلة بعضها عن بعض(مثلاً الدراسة الدقيقة لأساليب التنبوءات والسحر وطرقها[٥٨]).

وفى الماضى كان الاهتمام منصبًا على إبراز نقاط الشبه بين مختلف الشعائر الناتجة عن ثقافات مختلفة، ولكن بعض الباحثين مثل "جيراردوس فإن دير ليو "وكذلك" ميرسيا إلياد، وبعد تحليل ذلك الأسلوب الدراسى المعتمد على الأحداث، انحازوا لأسلوب جديد فى الدراسة ومن هنا أصبح لدينا جيل جديد مقتنع بأن المقارنة الجيدة ترتكز على البحث عن نقاط الاختلاف. وهذا الموقف يمكن تبريره جيدا طالما أنه يريد أن يتلافى الخلاصات والأنماط العالمية ولكنه يمكن أيضا أن يؤدى إلى مساوئ كثيرة. وبكل تأكيد لا يظهر الاختلاف إلا ارتكازا على الهوية.

والقاعدة المتبعة فى مثل هذا التحليل المعاكس يمكن أن تتحول للأسف وتصبح مثل التحليل القديم الذى اتبعته مدرسة أرسطو وطوماس داكان والذى كان تعليمها ينصب على تحديد خاصية الشيء (الإنسان مثلا مقارنة بنوع مقارب وهو الحيوان) والاختلاف الأساسى (المنطقى)، ومن ثم فإن معركة



البطل ضد العدو الثلاثى، على أساس الموروث الأسطورى الهندى الأوروبى المشترك، وطبقا لتحليل جـورج ديموزيـل، فإننـا فـى النهايـة نجـد أن الخصوصية الرومانية (القانونية) لنصوص هوراس وكويراس لا تظهـر إلا بتعارضها واختلافها فى مواجهة خصوصيات أخرى (الإيرانية والهندية ومن كريت والقوقاز)[٥٩] وهكذا فإن تحليل الاختلافات يقودنا رأسًا إلى استخلاص الأفكار وأساليب التعبير وإلى تكوين تشكيل ثقافى، إن لم يكن فكريًا، يرتكز على القواعد الجمالية للشعر وعلى عدم إمكانية مقارنـة المـصنفات الفنيـة الجماعية على خط "هيردير "[٦٠].

وهناك أسلوب آخر مماثل لأسلوب "ديموزيل" قد تم استُخدام فى تحليل البانتيون عند القدماء. وهذا الأسلوب الهيكلى وهو الأسلوب المـستخدم فـى الأعمال المشتركة لكل من "مارسيل ديتيان" و" جان بيير فرنان" وهو يـؤدى إلى وضع الإله داخل منظومة حيث يرتبط بعلاقة مع الآلهة الاخرى، وينتج عن ذلك أن هذا الإله يحتل مكانة محددة بالنسبة للآلهة الأخـرى. ويـضيف "اتييان": ولن نستطيع أن نقف عند تلك النقطة ونقول: إن الإله يتحـدد فقـط باتجاه اختلافه فى داخل وحدة عاملة. ومن هذا المنظـور فـإن "البـانتيون "سينتهى به الأمر إلى وصفه مثل نظام سكونى؛ حيث يأخذ كل إله مكانا ثابتا بالنسبة لجيرانه، ركنًا محددًا، يتم تحديده بعلامة مميـزة وبأسـاليب عمـل وطرق خاصة وعلاقات منفردة مع الكون ومع الإنسان وأفضليات اجتماعية ولاهوتية[٦١]، ومن ثم سنستطيع أن نجيب بطريقة موحدة على السؤال: مـن هى أفروديت ومن هو ديونيزوس ومن هو زيوس؟ لأن كل اسم سـيرجعنا إلى هوية محددة كُوِّنت ارتكازًا على مجموعة منتظمة ومتناسقة لشخـصية محددة ولطريقة عمل وسلسلة من الخصوصيات المرتبطة بالعالم والمجتمـع البشرى ومجتمع الآلهة الأخرى.



وربما يجدر بنا الآن أن نتخلى عن فكرة الإله المحدد بوصفه شخصًا، والتفكير فى صعوبة حقيقية من النوع التجريبى حيث تلتقى أسئلة البحث الحديث مع مثيلاتها عند الباحثين الوثنيين: كيف نحدد بثقة شخصًا مقدسًا؟ أو بأكثر دقة: كيف يمكن بعد معرفة الطابع المقدس لأى تجربة نستطيع، فى إطار البانثيون، أن نحدد باسم علم غير قابل للتغيير ولكنه مرتبط بظروف معينة، الوجود الذى يتم تأكيده داخل غزارة الاحتمالات؟ وأى إله فى الواقع هو دائما عشرات المظاهر والوظائف المشتركة والمتعارضة مع الآلهة الأخرى. وفى الممارسة الشعائرية يعد كل إله نقطة تقاطع والتقاء معقدة. ونفس الشىء ينطبق على العادات والتقاليد والأساطير والشعائر، ولا يمكن أن نتخيل أيًا من هذه التكوينات "بذاتها"، لأنه فى هذه المجالات لا يوجد حوجلة أو "أنابيب مغلقة". وهكذا فإن تحليل الأرضية، من منطلق هذا المفهوم للمقارنة الذى يحترم هذا الواقع، يمكن فى الوقت نفسه أن يتخلى عن مساوئ التفرقة بين "الأديان الكبرى" والملل أو الديانات الصغيرة. وحسبما يقول "ديتيان" فإن السباحة والملاحة بينها أصبحت حرة حيث إن "حبال المركب" التى تربط البحث بمفاهيم مختارة ومحددة قد انقطعت. وفى الوقت نفسه، وهذا فى حد ذاته مكسب إضافى لا يستهان به، فإن المقارنة تؤدى إلى تلافى سيطرة الشرح والتفسير مما ينتج عنه تلافى فخ الأساطير العلمية أو على الأقل تقليل أخطارها.

وهكذا تصبح المقارنة كتدريب فى معمل، وإذا تم تنظيم المقارنة كسلسلة من الذهاب والإياب من أرض الواقع فإن التجربة ستكون منصبة على ملاحظة ما سيحدث لو ربطنا مظاهر رمزية ومختلفة وغير متجانسة بعضها ببعض، وستثبت لنا هذه التجربة أن بعض الممارسات والمعتقدات كان يمكن ألا توجد أو أن تأخذ أشكالاً أخرى، وسيكون الهدف من وراء ذلك هو خلق مساحات من المفهومية ستمكن الباحث من ملاحظة مفتاح صيغة الظاهرة...ضمن سلسلة من الاحتمالات"[٦٢]. وفى المعامل التى ذكرها



"إيتيان" تجرى هذه التجربة التى تتمثل فى جعل عدة أنظمة ثقافية بعيدة كل البعد عن بعضها بعضًا تتلاعب فيما بينها[٦٣]. وأود هنا أن أضيف شيئا وهو أننى أصر على القول: ان هذه الحرية الجميلة وهذا النداء للتوسع يجب ألا يجعلنا ننسى أهمية المعامل الأكثر انغلاقا والتى ترتبط بالثقافات ذات الروابط التاريخية المتقاربة.

إن دراسة الاتصالات والملاءمات والرفض وردود الفعل وردود الفعل العكسية كل ذلك يؤدى إلى جعل التاريخ نفسه معملاً تجريبيًا. ومضمون المقارنة سيصبح ممارسة المقارنة نفسها مثلما لاحظناها منذ العصور القديمة. ولقد كان هدفى من خلال هذا البحث من وراء إجراء وصف لبعض تجارب المقارنة فيما بين الإغريق الذين كانوا يخلعون الصفات البشرية على الآلهة وبين أهل مصر القديمة الذين يألهون الإنسان وأهل يهوذا الموحدين بإله واحد ويرفضون الصور والتماثيل ثم الوصول إلى المسيحية فى الأراضى الهندية الأمريكية كل هذا كان بهدف إعطاء نموذج عملى ومنتج للمعرفة. وكان الاهتمام منصبًا على نشأة مثلث لاهوتى أساسى واستخداماته. وقد تم تكوين هذا التنظيم ابتداء من مصر وهى كما يعتقد كثير من المفكرين الرحم الذى خرجت منه جميع العبادات اليونانية الإغريقية والعبادات اليهودية، بخصوصياتها وتعدداتها المتنوعة. وهذا التنظيم فى التفسير يبدو فعّالا منذ الصيغة الأولى للحكايات الإغريقية عن موسى بعد حملة الإسكندر الأكبر مباشرة.

ولقد نشأ جدول التفسيرات هذا من الرغبة فى التعريف بأسلوب نظرى بما كان يحدث بالفعل من مجادلات ومناقشات عنيفة أحيانا بين المصريين واليونانيين الإغريق واليهود، وكان يجب بالتأكيد توسيع التعريف بهذه المجادلات وتحليل نتائجها الفكرية عن طريق تحقيقات أخرى مماثلة تختص بروما أيضا وكذلك أهل كريت والفرس والآشوريين، ويمكن أن ندخل فى



هذا الإطار إلى جانب أبحاث "مانتون" و"هيكاتية دابدار" و"بوروز" أو "فيلون دى بابلوس"، النظام التاريخى الكامل لكل من "دنـيس داليكرنـاس" وكـذلك مجموعة المصادر الكلاسيكية المتعلقة بالكلدانيين وأتباع زرانشى والـدروز والإبراهيميين، ونسألهم أسئلة من نفس النوع.

وهكذا تبدو المقارنة موضوع الدراسة مثل الإنتـاج الفكـرى لـشبكة واسعة من ردود الفعل وردود الفعل العكسية المعتمدة فى مصادرنا. وقد أدى كل ذلك إلى تكوين إطار دخلت فيه المسيحية بلا تردد كما شاهدنا منذ القرن الميلادى الثانى. ولعل من أهم الإجراءات لهذا النوع من المجادلات تمثلـت فى كشف الحكايات المعاكسة للتاريخ أو ضد التاريخ، وهى حكايات مهمتهـا إدخال تعوجات أو اعوجاج فى شخصية العدو لهدم ذاكرته[٦٤]. وهذه ظاهرة كانت منتشرة وناجحة وتعد نظرية التقليد الشيطانى التى أطلقتها المـسيحية نوعًا من التطور الأكثر خطورة لهذه الظاهرة وهنا كان تكوين الأسطورة أو تفسير الآخر يسيران فى نفس الاتجاه.

ونظرًا لأن جميع الحضارات مر بهـا حـدوث الفعـل ورد الفعـل والمعارضة، وهذا ما حدث منذ المبادرات الأولى لدراسة منـابع مجموعـة ثقافات الحوض الشرقى للبحر الأبيض المتوسط، فقد أصبح من المؤكـد أن تاريخ الأديان إذا أردنا أن يستمر مادة دراسية متخصصة فلن يكون بالإمكان الاكتفاء بأن يكون المضمون الأولى لهذا التخصص هـو اختيـار الأديـان الكبرى أو الصغيرة التى تعد المنظمات الدولية حاليا قائمة بها. كما لا يمكن أيضًا أن نترك هذا التخصص ينحصر فى تداخل الدراسات التـى تخـتص بالتطور التاريخى لما نطلق عليه مصطلح "الأديان" بدون أن نطـرح علـى أنفسنا أى أسئلة، ويجب أن نرفض لهذا التخصص أن يكون هدفه هـو رَصُّ أشياء محكمة ومنفصلة بعضها بجوار بعض مثل القارورات علـى الـرف،



وهذه الأشياء هى "ديانات" اليابان والصين واليونان ومصر والهند والشرق الأدنى القديم وروما أو إيطاليا القديمة إلى جانب اليهودية والإسلام والمسيحية والبوذية إلى جانب ما نطلق عليه "ديانات روحانية". فكل هذه الأشياء كما نعلم هى نتيجة بناءات حديثة(٦٥)، بالإضافة إلى ذلك وبعد أن بدأنا نعى ذلك فإنها تجمع فيما بينها، لحسن الحظ، عناصر غير متجانسة: فالأديان تعرف بأنها أحيانا تشرح العالم وأحيانا أخرى ما هو إنسانى وأنها إجمالية وشمولية، وتنظيمات جماعية تحدد الهوية ذات هيكلة متعددة أو رسمية ومجموعة من القواعد الأخلاقية تهدف إلى ضمان سلوك جيد داخل المجموعة وتبرير سلوك غالبا عدوانى فى الخارج(٦٦).

وليس الهدف الأول لتاريخ الأديان هو إعداد تصنيف أو نموذجية أو منابع وسلالة الهويات "المختارة"، إن تاريخ الأديان يجب أن يبقى كما كان منذ البداية: تدريب على المقارنة يشمل الملاحظة والوصف والتحليل وتكوين مجموعات رمزية جديدة ناتجة عن التقاء الثقافات التى لا تنحبس فى حدود ثابتة. وأفضل مصطلح قديم لتعريف هذا النشاط هو مصطلح "أنتربريتاسيو" أى الترجمة. ولكن بعد أن أصبح علما فإن مسيرة تاريخ الأديان تتزاوج بكل وضوح مع مضمونها، أما موضوعها المفضل على نقيض التعصب والانغلاق، كما فهمنا، فهو يفرض قبل كل شىء أن يكون حافزنا الأول هو تفكير الشك وممارسة الحيرة والتدقيق.

****



الهوامـش

---

(١) انظر سوبرا، ص ١٣٧

(٢) بخصوص "وصية أورفيه"، انظر على الأخص أوزيب "الإعداد الإنجيلى" ١٣، ١٢، انظر سوبرا ص ١٣٩ ـ ١٤٠

(٣) طبقًا لـ أوزيب في " الإعداد الإنجيلى " ١، ٥، ١٠ ـ ١٢ (ترجمة ج. سيرينلى) فإن كلمة "المسيحية " أو " النصرانية "(كريستيانيزم) تكونت من جذر الفعل"كريستيانيزن"(نصّر) بمعنى جدد أى " اعتناق معتقدات المسيحيين وتصرفاتهم ". والفعل " كريستيانيزن" على نفس نموذج صيغة فعل " هيلينيزن " و "ايوديزن". وفعل "هيلينيزن" كان يعنى فى البداية " التحدث باليونانية " وهذا ما يميز بالفعل اليونانى عن الأجنبى، على الأقل حتى يرغب الأجنبى هو أيضا فى أن يتحدث اليونانية و هذا ما يبدو أن الأجانب كانوا يريدونه حتى قبل العصر الذى أطلق عليه العصر الهيليني. ومن ذلك الوقت أصبح فعل "هيلينيزن" معناه "تقليد اليوناني" ومنذ ذلك الحين أصبح الهيلينى هو مقلد اليونانى ومن ثم أخذت الكلمة معنى المواجهة بين اليونانى والأجنبي. وظهرت الكلمة لأول مرة فى نصوص للتعبير ليس عن وجهة النظر اليونانية ولكن عن وجهة نظر الأجانب واليهود والمسيحيين (انظر وييل و أوريو " هيلينيزنموس و ايوديزنسموس"، ص ٩ ـ ١١). وظهرت الكلمة لأول مرة بمعنى (الاشتراك فى الذوق اليونانى) عند ماكابيه ٢، ٤، ١٣ بخصوص " هيلينيين " من جيروزاليم فى بداية عهد أنتيوش الرابع . أما كلمة "ايوديزنسموس" فقد ظهرت أيضا فى نفس النص المذكور هنا ماكابيه ٢، ٢، ٢١ حيث نرى الماكابيه يناضلون فى سبيل الدفاع عن" ايوديزنسموس" وهنا أصبحت الكلمة تعنى أسلوب حياة. وفى محاضر الحواريين نجد أن العبرانيين يظهرون بعض التخوف من "الهيلينيين" . وعلى العكس نجد أن "بولس" يعاتب "بطرس" فى الفصل ٢، ١٤ بخصوص "الـ ايوديزن" أى الحياة طبقا للعادات اليهودية.

(٤) أوريجون، "ضد سلز" ٣، ٥ (ترجمة م. بوريه). انظر أيضا ويلكن " المسيحيون كما يراهم الوثنيون " (بالإنجليزية)، الفصل ٥ (سلز مفكر متحفظ) . ترجع هذه الملاحظة إلى ج. ستروموزا "سلز، أوريجون وطبيعة الدين" (بالإنجليزية)، وبالنسبة لهذا الباحث كتاب "ضد سلز" ليس وصفا للخلاف بين الوثنية والمسيحية . وفى الواقع فإن وجهة نظر سلز فلسفية أكثر منها وثنية . وفى الواقع فإن هذا الكتاب الضخم لا يضاهيه إلا كتاب " مدينة الله " و هو " يعكس التحول من مفهوم رومانى إلى مفهوم مسيحى للدين .



وهو تحول أساسي ولكنه لم يدرس " (ص ٨١) ويعد جاليان، وهو من معاصرى سلز، أول من قدم المسيحيين على أنهم مدرسة فلسفية، ولكنها ضعيفة إلى حد ما: انظر ر. والز " جاليان عن اليهود والمسيحيين " (بالإنجليزية) كذلك كتابات مارك اوريل مهمة جدا: كان يرى المسيحيين وكأنهم معارضين بل على أنهم كفار، انظر سترومزا لمزيد من المعلومات عن كل هذا.

(٥) سيشرون "طبيعة الآلهة " (١، ٦٢)

(٦) ترتوليان "المديح" ١٧، ٤ ـ٦

(٧) ارسطوبول، سوبرا، ص ١١٨ كذلك الملف الذى جمعه فلافيوس جوزيف "ضد أبيون". انظر أيضا بخصوص هذه المسألة أ.ج. دروج " هومير أم موسى ؟ التفسيرات الأولية المسيحية لتاريخ الثقافة " (بالإنجليزية)

(٨) تاتيان " خطاب إلى اليونانيين " ٣٦ ـ ٤٠ . انظر أيضًا أ. بيوك " دراسة فى تاتيان " خطاب إلى اليونانيين "، باريس، ١٩٠٣، ص ٨٢ـ ٨٣

(٩) "ضد سلز" ٤، ٣٩ انظر أيضا بخصوص تزوير أطروحة أوريجون نفس المصدر "ضد سلز"، ٤، ٢١ . بخصوص أفلاطون كقارئ لموسى عند المسيحيين انظر أ. دروج "هومير أم موسى ؟ التفسيرات الأولية المسيحية لتاريخ الثقافة "، ص ٥٩ـ ٦٥ وأيضا د. ريدينجز " موسى عند بعض أوائل المؤلفين المسيحيين " (بالإنجليزية). وهو يحذر من اعتماد المعنى الحديث لكلمة تزوير وتطبيقها على العصر القديم ، ويستحسن استخدام كلمة تقليد أو اقتراض (كلمات لم تكن سلبية عند القدماء) ولا يتحدث ريدنجز عن أوريجون ولكنه يعلق على واقعة السرقة الصغيرة (ص ٤٧) عند كليمون السكندرى، الذى يقول عن الإغريق: إنهم لصوص، انظر ستروماتس، ٦، ٥، ٣٩، ١) وكذلك أوزيب وتيودوريه الذين يتحدثون أيضا عن "النهب"

(١٠) انظر على الأخص س. برنار وس . جروزنسكى " عن الوثنية "

(١١) بوب ويهه (كتاب الأحداث)، ص ٥٢

(١٢) المصدر السابق، ص ٥٤

(١٣) المصدر السابق، ص ١٢٤

(١٤) المصدر السابق، ص ١٢٦

(١٥) المصدر السابق، ص ١٢٩



(١٦) المصدر السابق، ص ١٣١

(١٧) ف . لوبيز دى جومارا، "حياة المنتصر بقلم سكرتيره "، ص ٣٣

(١٨) ب . دياز دى كاستيلو، "التاريخ الحقيقى لفتح أسبانيا الجديدة "، ص ٨٥

(١٩) هـ. كورتاز كارتاس دى ريلاكسيون (مترجم عن الإسبانية)

(٢٠) م. ساهلينز "تفوق الكبتن كوك"، ص ٣١٥ (مرجعية لورا وبول بوهانان)

(٢١) ارجع هنا إلى الصيغة الإسبانية لـ ادموندو جورمان: ب. لاس كاساس "مديح التاريخ"

(٢٢) انظر سيشرون ١، ٣٠ (باللاتينية)

(٢٣) المصدر السابق (باللاتينية)

(٢٤) بيترى دانييليس "تفسير الإنجيل"، (١٦٧٩). انظر أيضا أ. ديبرون وبيير دانيال هيويه (التفسير المقارن فى القرن ١٧)

(٢٥) صمويل بوشار (١٥٩٩ـ ١٦٦٧) كان من أكبر المفكرين الباحثين فى عصره. وكان قد درس اللغة العربية وكذلك العبرية فى ليبد وبعد أن أصبح عالما لغويا مرموقا قام بدراسات فى علم الاشتقاق مثلما كان معمولا به فى عصره وهو البحث من خلال تاريخ الكلمات عن آثار لتأثيرات اللغات السامية القديمة فى أوروبا . وأهم مؤلفاته فى هذا المجال " الجغرافيا المقدسة " (باللاتينية) والجزء الأول من الكتاب مخصص لـ "انتشار أولاد نوح" ثم "انتشار الأمم والأراضى بعد بناء برج بابل" (١٦٤٦). والجزء الثانى عن "كنعان" وكذلك عن لغة الفينيقيين وأعتبرهم أفضل من يقوم بالنشر . ويعد الباحث جى س. ستروسسا حاليا دراسة مستفيضة عن هذا المؤلف وتفضل بإعطائى نسخة من هذا البحث.

(٢٦) ج. دى أكوستا، "التاريخ الطبيعى والأخلاقى للهند الغربية" (بالإسبانية) (ترجمة فرنسية ج. ريمى زفير)

(٢٧) ج. ف. لافيتو "عادات الأمريكان المتوحشين وتقاليدهم بالمقارنة بعادات العصور الأولى"، (١٧٢٤) وقد أختار الباحث أ. ليماوى مقتطفات من هذا الكتاب فى بحثه عام (١٩٨٣) ولكنه لم يهتم بالفصل بعنوان "عن الدين" ولكن الترجمة الإنجليزية للكتاب تضمنته بقلم ن. فنتون وأ. مور (١٩٧٤)

(٢٨) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٨٩ ـ ٩٠ (الطبعة الأصلية)

(٢٩) المصدر السابق، الجزء الأول، ص١٠٨ ـ ٤٥٥



(٣٠) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ١١٣

(٣١) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٨

(٣٢) المصدر السابق، الجزء الأول، ص ١٣

(٣٣) جوستين مارتير ،المديح ١ (ترجمة بوتيجنى)

(٣٤) المصدر السابق،، ص ٦٦ (ترجمة توتيجنى)

(٣٥) جوستين مارتير ،" حوار مع تريفون "، ٧٠ ـ ٧٨

(٣٦) جيروم، الخطابات ٤٣، ٤

(٣٧) انظر سوبرا، ص ٢٢٦

(٣٨) ترتوليان، "عن الإكليل" (ترجمة شخصية للمؤلف)

(٣٩) نص لـ تيمرمانز: "مقارنة وحساسية تاريخية فى دراسة الأديان: حالة الصين"، ص ٥٩

(٤٠) ثورة العمارنة ليس لها توابع إلا فى الذاكرة، انظر سوبرا، ص . ١٣٠ انظر ألبير دى بورى بخصوص الإنجيل(العهد القديم) " ظهور الضمير فيما بين الديانات في الإنجيل (العهد القديم) وحاول الباحث أن يجعل الاقتراح الراديكالى لجون أسان أكثر ليونة (موسى المصرى): حتى بعد تأكيد رفعة دين إسرائيل وعلوه فهذا لا يعنى إلغاء سيطرة الآلهة الآخرين فى أ راضيهم فليس أمامنا هنا توحيد إقصائى للأديان الأخرى . وفيما بعد ظهر مؤلف أطلق عليه اسم "المؤلف الكهنوتى" ووجد أن معرفة خالق الكون ليس حكرا على الشعب المختار . لأن غير اليهود وكذلك الفرس يعرفونه ولكن باسم آخر غير أهافييه وهو يطلق على هذا الإله اسما آخر "الوهيم " بمعنى الله كاسم علم . وكما يعتقد ألبير دى بورى فإن هذا التجديد يعتبر تطور لفكرة فيما بين الأديان . انظر أيضا الكتاب باللغة الألمانية.

(٤١) بخصوص موقف معقول من الإسلام، ارجع إلى بول هيك "تدرج المعرفة فى الحضارة الإسلامية" (بالإنجليزية) واللغة العربية وهى لغة التنزيل تعطى مصدر نبوى (نبوئى) لإجمالى المعرفة البشرية بما فى ذلك العلوم اليونانية أو الشرقية . وحين يتم ترجمة نص إلى العربية يصبح نبوءة والترجمة هنا مبدأ يفيد تغيير الدين مثل العولمة . وقد أعلن بول هيك (لى بصفة شخصية وأشكره على ذلك) أنه يقوم حاليا بإعداد دراسة عن مسألة المصادرالنبوية للعلوم الوضعية عند المفكرين المسلمين ابتداء من القرن العاشر الميلادى (أبو حاتم الرازى، ابن النديم وسعد الأندلسى).



(٤٢) سيشرون، "طبيعة الآلهة" ٢، ٧٢ . انظر أيضا أز بنفينيست "مفردات المؤسسات الهندية الأوروبية"، الجزء الثانى، ص ٢٦٨

(٤٣) لالكتنس، "المؤسسات المقدسة"، ٤، ٢٨ ـ ٢ . وهذا الاشتقاق بعيد عن التأكيد . فلا يمكن من الناحية اللغوية أن نفسر "ريليجيو" بكلمة "ريليجارى" (ربط) (حركة ربط كروم العنب ببعضها)، ولكن يمكن الحصول على كلمة "ليجيون" أى كتيبة فى الجيش بمعنى ربط عدد من الجنود أو جمعهم . والكلمة عند سيشرون تعنى الهم بأداء الشعيرة وممارستها على عكس المبالغة والخرافة .

(٤٤) انظر على الأخص ر. مووت "الدينى" وم. ساشو "كيفت أصبحت المسيحية دينا" وكذلك الملاحظات المفيدة لـ ش . جويتار ،"اللغة اللاتينية أداة لتاريخ الأديان"، ص ١٢٢ ـ ١٢٦

(٤٥) تيت ليف، "التاريخ الرومانى" ٣، ٢٠، ٤ـ ٥ (باللاتينية): "أخذت القبائل تجادل لفك العهد الذى تعاهد الشعب عليه (ريليجيو) ... ولكن " إهمال " الآلهة السائد فى عصرنا لم يكن قد ظهر فى ذلك الوقت فلم يكن معروفا بعد التوصل إلى تنازلات شخصية أو تفاوض مع العهد أو القوانين ."

(٤٦) انظر سوبرا، ص ٣٦ كما أشرنا من قبل.

(٤٧) انظر ب. ستوك مايير بخصوص نشأة المعنى المسيحى للدين " المسيحية التى أصبحت دينا "(بالألمانية)، صفحات ٨٨٨ ـ٨٨٩ وكذلك هـ . بويار " تكوين مصطلح دين فى الغرب ". انظر ساشو :" كيف أصبحت المسيحية دينا " وأيضا م. دسبلاند " الدين فى الغرب: تطور الأفكار والمعيشة " (الفصل ٤ :" فكرة الدين عند أباء الكنيسة) . انظر ج. شميت (الجسد، الشعائر، الأحلام، الزمن، ص ٧٧ ـ ١٢٦): المعتقدات فى القرون الوسطى تثبت أن ما نطلق عليه دينًا كان موجودا فى الفكر فى القرون الوسطى بمعنى الإيمان . انظر د. بول هيك " الغرب والدين " وعلى الأخص ص ٣٠: وطبقا للباحث ديبيوسون فإن الدين هو اختراع مسيحى ولا يمكن أن يتكون منه تاريخ الأديان. ويجب أن نختار بدلا منه المصطلح الشامل "تكوينات كونية جغرافية". كما أن هذا الباحث يعتقد أنه من غير المفيد أن نبحث عن المعنى الأولى لكلمة (ريليجيو) . وبالرغم من أننى مقتنع مثله بأن تاريخ الأديان اختراع أوروبى فإننى لا أعتقد أنه من غير المفيد أن نشترك فى الجدال عن اشتقاق الكلمة . وأنا لا أعنى بذلك أن نرتبط بالمصدر ولكن لنتساءل، كمادة للدراسة، عن المشهد حين يتعارض معنى مع معنى آخر . والمؤرخ التوراتى فريتز ستولز، له تفكير قريب من تفكير ديبيوسون وقد أبدى هو أيضا الملاحظة بأنه لا يجب أن نعد الوثنيين القدامى أصحاب أديان .انظر ف. ستولز " فحوى الأديان التوحيدية الإبراهيمية ووظيفتها"، ص ٥٧ . أما روسل ت.ما ك كوتشن " صناعة الدين: خطاب عن نشأة الدين و سياسات الاشتياق " (بالإنجليزية) فإنه يدعو إلى الامتناع على اعتبار الدين مصطلحًا منعزلاً لا يرتبط بالحقيقة الاجتماعية و السياسية.



(٤٨) موريس أولندر لفت نظرى إلى هذا المقطع ولقد أعد تحليلاً ممتازا له فى : "شاعرية السياسة "، على الأخص ص ٣٨-٤٠ .

(٤٩) أوغسطين "الاستدراكات ط ١، ١٣، ٣ (ترجمة ج. باردى - المكتبة الأوغسطينية " المجموعة الأولى، ١٢). حيث يعيد أوغسطين بحثه " عن الدين الحقيقى " ٥٥، ١١١ . ويذكرنا أنه كان قد كتب يقول بهذا الخصوص :" لنمد أيدينا إلى الله ولنربط أرواحنا به فقط ... ولنبتعد عن أى خرافة " و الجملة الأولى هى المعنى الأولى لكلمة دين... والمعنى الذى أعطيته هنا لكلمة الدين هو المعنى الذى يروق لى أكثر ولكننى لا أجهل أن هناك مصدرا آخر لهذه الكلمة يقترحه المؤلفون اللاتينيون: لأن الدين معناه إعادة القراءة أو إعادة الاختيار فى اللغة اللاتينية.

(٥٠) هذه الخواطر تم ذكرها خلال محاضرة ألقاها لويس جرنييه يوم ٧ ديسمبر ٢٠٠١ فى باريس بعنوان " بعض الخواطر عن عقد المقارنة في تاريخ الأديان القديمة "

(٥١) يكفى لتأكيد ذلك القاموس الضخم الهام "كتاب عن الأديان" الذى أعده بالالمانية هـ. كانسيك و م. لوبشر، برلين، كولون، ١٩٨٨ - ٢٠٠١، ٥ مجلدات.

(٥٢) م. اوجيه "عالم عرقيات فى المترو"، باريس، ١٩٨٦ .

(٥٣) جان جاك روسو، "العقد الاجتماعى" أو "مبادئ القانون السياسى"، الكتاب ٤، الفصل ٨ .

(٥٤) انظر فيليب بورجو، "الثنائى المقدس والدنيوى فى تاريخ الأديان"، مجلة تاريخ الأديان، ٢١١ (١٩٩٤)، ص ٣٨٧-٤١٨ .

(٥٥) م. جوشيه، "الدين فى الديمقراطية: مسار العلمانية" (وهذا الكتاب يقوم بتحديث من المنظور الفرنسى الإشكالية الخاصة المثارة فى فرنسا عن "فك سحر العالم . التاريخ السياسى للدين".

(٥٦) م. ديتيان "مقارنة الذى لا يقارن".

(٥٧) م. موس ،"بحث عن الهبة . شكل التبادل بين المجتمعات العتيقة وسببه"، نشر لأول مرة عام ١٩٢٤ فى مجلة "العام الاجتماعى".

(٥٨) مجلد "المقدس والمنطقى"، تحت إدارة وإشراف ج. ب. فارنان.

(٥٩) ج. ديمزيل " هوراس والكورياس "، ص ١٣٤ - ١٣٧ (الفكر الرومانى وتطور الأساطير)



(٦٠) بخصوص هردر سنرجع إلى م. اولندر " لغات الجنة "، طبعة ٢٠٠٢، على الأخص ص ٨٤ ـ ٩٦ . انظر أيضًا س. مانسينى " الحضارات كقمة الجمال: تطبيق علم الصرف على أسطورة أوروبا، ص ٩٠

(٦١) انظر على الأخص ج. ديموزيل " الآلهة الحاكمة عند الهنود الأمريكان "، ص ٥٥ ـ ٥٨

(٦٢) م. ديتيان" "من يريد أخذ الكلمة ؟"، ص ٣٠

(٦٣) قبل دراسة الممارسات المذكورة فى المصدر السابق انظر المقارنة التى أجريت من وجهة النظر الإغريقية (وهى وجهة نظر غير واضحة ولكنها أساسية) بين قبائل جورجيا و قبائل باناما و المنشدين فى الهند والقساوسة فى سيلاب الجنوبية، ولقد قام م. ديتيان و ج. هامنييك بهذه المقارنة " كلمة الإله: أربع وجوه للغة الآلهة".

(٦٤) انظر ج. أسمان ،" موسى المصرى "، ص ٣٣ الذى يرجعنا بخصوص هذه النقطة إلى أ. فونكنشتاين " نظريات فى التاريخ اليهودى "، ص ٣٦

(٦٥) انظر ر. كينج (بخصوص الصناعة الاستعمارية لنوعيات الهندوسية والبوذية) فى "الاستشراق والدين: النظرية بعد الاستعمار الهندى والشرق الصوفى" . كذلك مجموعة "الإرواحيين" مصنفة هى أيضا بمعرفة المنظمات الدولية، وكلها مستعارة من أتباع نظرية التطور عند داروين فى القرن ١٩ انظر أ.ب. تيلور " الثقافة البدائية دراسات فى تطور علم الأساطير والفلسفة والدين والفن والعادات " (١٨٧١) (بالإنجليزية) (ترجمة ب. برونت وأ. باربييه " الحضارة البدائية "، ١٨٧٦ ـ ١٨٧٩

(٦٦) انظر ج. دياموند "قصة النجاح الدينى" (بخصوص دافيد سلوون ويلسون، كاتدرائية داروين: التطور والدين وطبيعة المجتمع (بالإنجليزية)، شيكاغو، ٢٠٠٢)




مكتبة
الفكر الجديد

تسلسل تاريخى




مكتبة
الفكر الجديد

الهيكسوس (هيكا ــ كاسوت)، أمراء من بلاد أجنبية، احتلوا مصر حوالى ١٦٥٠ ق.م. لمدة قرن تقريبا. ولقد تم طرد الهيكسوس حوالى عام ١٥٤٠ ق.م. تحت قيادة **أموزيس** الذى أسس الأسرة **الفرعونية** ١٨

ثورة تل العمارنة والتى تتماز بعبادة إله واحد مختار هو **آتون** ومؤسسها هو الفرعون أمنحتب الرابع الذى تولى العرش عام **١٣٥٠** قبل أن يأخذ اسم **أخناتون**. ولقد حكم مصر لمدة ١٧ عامًا.

– مسلة مرنبتاح بعد وفاة الفرعون الكبير رمسيس الثانى (من ١٢٧٩ إلى ١٢١٣) تولى الحكم من بعده مرنبتاح وحكم من ١٢١٣ إلى ١٢٠٤.**ومسلة مرنبتاح** بها نقوشات للتذكير بحملة ليبية وحملات حربية أخرى لهذا الفرعون فى آسيا، ويوجد عليها أول تسجيل لكلمة إسرائيل باللغة الهيروغليفية وهوالتسجيل الوحيد، وهو اسم بين أسماء شعوب آسيوية أخرى هزمها هذا الفرعون فى نص مؤرخ ١٢٠٧.ق.م.

بوكوريس دى سايس هو الفرعون الوحيد من الأسرة ٢٤ وقد حكم من (٧٢٠ إلى ٧١٥)، ويقال: إنه فى عهده أخذ **حملاً** صغيرًا فى الكلام، وقام شاباكا ملك كوش بحرقه حيا. وهنا تبدأ **الفترة الأثيوبية** (حكم شاباكا تاهركا)

الآشوريون غزوا مصر تحت حكم تاهركا واستولوا على ممفيس عام ٦٧١

بسامتيك الأول (٦٦٤ إلى ٦١٠) طرد الآشوريين وأسس الأسرة ٢٦ (من ٦٦٤ إلى ٥٢٥)



جوسياس، ملك يهوذا (٦٣٩ إلى ٦١٠)

نابوكودونوزور استولى على جيروزاليم عام ٥٩٧. وبدأت ثورة "السيدسياس" **وتدمير المعبد الأول(٥٨٧) ونفى اليهود إلى بابيلون**

قام **الإغريق والكاريين المرتزقة عند بسامتيك الثانى** بالدفاع عن الحدود الإفريقية، التسجيل مكتوب باللغة اليونانية على التمثالين العملاقين فى أبو سمبل (٥٩٣)

سقوط بابل. **وسيروس يعيد بناء معبد جيروزاليم** ويؤسس الإمبراطورية الفارسية (٥٣٩)

الاحتلال الفارسى الأول لمصر(٥٢٥ إلى ٤٠٤)، الأسرة ٢٧: قمبيز، داريوس الأول، كزركز، أرتاكزركز الأول وداريوس الثاني). **ظهور مستعمرة من المرتزقة اليهود فى إيليفنتين**، طبقا لما هو مذكور فى الأرشيف الأرمنى. ويتفق العلماء فى أن ذلك حدث فى نهاية القرن السابع ق.م. تحت حكم الملوك البسامتيك.

يقيم **هيرودوت** فى ممفيس حوالى عام ٤٥٠

المصريون يقومون **بتدمير المعبد اليهودى فى إيليفنتين** عام ٤٢٠، تحت حكم داريوس الثانى، ثم يعاد بناؤه.

فى عام ٤٠٤ : **مصر تنفصل عن الإمبراطورية الفارسية و الأسر المصرية الفرعونية الأخيرة** (الأسرة ٢٨ و٢٩ و٣٠) تتمركز فى سايس، منداس وسيبنيتوس)



نيكتانيبو الثانى (حوالى ٣٥٩ إلى ٣٤٢) آخر فرعون مصرى يحكم مصر وقد هزمه أرتاكزركز الثالث.

الاحتلال الفارسى الثانى لمصر وينهى الإسكندر الأكبر هذا الاحتلال (ولد فى ٣٥٦ ومات فى بابل عام فى ١٠ يونيه ٣٢٣)

الحملة على مصر (٣٣١_٣٣٢) يقودها الإسكندر ويتم استقباله كمحرر للبلاد، يمر على واحة سيوة ويستشير نبوءة هامون ثم يمر على ممفيس ويؤسس مدينة **الإسكندرية**

أسطورة مرضى الجذام " موسى المصرى " تتكون **فى عهد بطليموس ستراب** (٣١٥ــــ٣٢٠) **والذى يصبح بطليموس الأول سوتر**(٣٠٥ إلى ٢٨٢)

هيكاتيه دابدار المؤرخ فى عهد بطليموس الأول و **المؤرخ "مانتون"** فى عصر بطليموس الثانى (٢٨٢ إلى ٢٤٦)

عبادة سرابيس فى الإسكندرية تحت حكم بطليموس الأول سوتر وبطليموس الثانى

إنشاء مكتبة الإسكندرية فى عهد بطليموس الثاني

ترجمة التوراة إلى اليونانية (السباعية فى عهد بطليموس الثانى)

أنتيوش الرابع يدخل جيروزاليم والهيكل اليهودى لأول مرة عام ١٦٩ ويستولى على أشياء ثمينة (طبقا لما ذكره ماركوس ١، ١٦).

التدنيس المحزن عام ١٦٧



إقامة معبد فى ليونتوبولوس، فى منطقة هليوبوليس من أجل الجالية اليهودية التى يقودها **الكاهن أونياس الرابع**، اللاجئ إلى مصر من ١٦٧ إلى ١٦٤

المؤرخ "آرتابان" (حوالى ١٥٠ ق.م.)

مصر تصبح مستعمرة رومانية (عام ٣٠ ق.م.)

تروج بومبيه و سترابون، يؤرخان فى عهد أوغسطين

تيتوس يدمر معبد جيروزاليم عام ٧٠ ق.م.

تاسيت يؤلف "التواريخ" فى عهد تراجون (١١٧ إلى ٩٨)



Bibliographie

ببليوجرافيا

Pour les auteurs grecs et latins, ainsi que pour les sources épigraphiques et papyrologiques, on trouvera dans les notes toutes les indications utiles. En l'absence de précision, on se référera aux éditions courantes : « Collection des Universités de France » [*CUF*], Paris, Les Belles Lettres (texte avec traduction française) ; coll. « La roue à livres » (traduction française seulement), Paris, Les Belles Lettres ; « The Loeb Classical Library », Cambridge, Mass., Harvard University Press, et Londres, William Heinemann LTD (texte avec traduction anglaise) ; « Sources chrétiennes » [*SC*], Paris, Éd. du Cerf (texte avec traduction française) ; « Scrittori Greci e Latini », Fondazione Lorenzo Valla, Arnaldo Mondadori Editore (texte avec traduction italienne) ; « Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana », Leipzig et Stuttgart, Teubner (texte seul) ; « Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis », Oxford, Clarendon Press (texte seul).

Les recueils suivants ont été cités :

Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme, réunis, traduits et annotés par Théodore Reinach, Paris, Ernest Leroux éditeur, 1895.



Fontes Historiae Religionis Aegyptiacae, textes réunis par Th. Hopfner, Bonn, 1922 (*Fontes Historiae Religionum ed. C. Clemen*, fasc. II, 1).

Fragmente der griechischen Historiker, édités par F. Jacoby, Berlin-Leyde, 1923-1958 [*FGH*].

Urkunden der Ptolemäerzeit (Ältere Funde), textes réunis et édités par U. Wilcken, Berlin-Leipzig, 1927-1957, 2 vol.

Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, « edited with introductions, translations and commentary by Menahem Stern », Jérusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974-1984, 3 vol.

Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri, édition et traduction de Karl Preisendanz, 2e éd., Stuttgart, Teubner, 1974.

Fragments from Hellenistic Jewish Authors, « edited and translated by Carl R. Holladay », vol. I, *Historians* ; vol. III, *Aristobulus* (SBL : Pseudepigrapha Series, 13. Texts and Translations, 39), Atlanta, 1995.

Pour la Bible, j'ai utilisé les traductions de *La Bible*, sous la direction d'Édouard Dhorme, Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1956 et 1959, 2 vol. ; je me suis aussi référé à *La Sainte Bible*, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éd. du Cerf, 1956. Pour la Septante, j'ai consulté *La Bible des Septante. Le Pentateuque d'Alexandrie*, texte grec et traduction sous la direction de Cécile Dogniez et Marguerite Harl, Paris, Éd. du Cerf, 2001.

Karl ABRAHAM, « Amenhotep IV (Ichnaton) : Psychoanalytische Beiträge zum Verständnis seiner Persönlichkeit und des monotheistischen Atonkults », *Imago*



(1912), p. 334-360 (trad. fr. *in* K. Abraham, *Œuvres complètes*, Paris, 1965, t. I, p. 265-291).

José de ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias* (1589), Mexico, Fondo de cultura económica, 1962 ; trad. fr. par J. Rémy-Zéphir, *Histoire naturelle et morale des Indes occidentales*, Paris, 1979.

Brita ALROTH, « Changing Modes in the Representation of Cult Images », *in* Robin Hägg (dir.), *The Iconography of Greek Cult in the Archaic and Classical Periods* (*Kernos Supplément*, 1), Liège-Athènes, 1992, p. 9-46.

Yehoshua AMIR, « Die Begegnung des biblischen und des philosophischen Monotheismus als Grundthema des jüdischen Hellenismus », *Evangelische Theologie*, 38 (1978), p. 2-19.

Jacques ANDRÉ, *L'Alimentation et la Cuisine à Rome*, 2e éd., Paris, 1981.

Jan ASSMANN, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge, Mass., 1997 (la version allemande, rédigée et publiée après la version écrite en Californie, a été traduite en français par Laure Bernardi : *Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, Paris, 2001).

–, *Images et rites de la mort dans l'Égypte ancienne. L'apport des liturgies funéraires*, Paris, 2000.

–, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Munich-Vienne, 2000.

Michael C. ASTOUR, « Yaweh in Egyptian Topographical Lists », *in* M. Görg et E. Pusch (dir.), *Festschrift Edel*, Wiesbaden, 1979, p. 17-33.

Danièle AUBRIOT-SÉVIN, *Prières et conceptions religieuses en Grèce ancienne*, Lyon, 1992.

Françoise BADER, *La Langue des dieux ou l'Hermétisme des poètes indo-européens*, Pise, 1989.



Alain BALLABRIGA, *Les Fictions d'Homère. L'invention mythologique et cosmographique dans l'Odyssée*, Paris, 1998.

Moshe BARASCH, *Icon*, New York, 1992.

Bezalel BAR-KOCHVA, *Pseudo Hecataeus on the Jews*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1996.

Alberto BARZANÒ, « Tiberio Giulio Alessandro, Prefetto d'Egitto (66/70) », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 10/1, Berlin, 1988, p. 518-580.

Nicole BELAYCHE, *Iudaea-Palestina. The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century)*, Tübingen, 2001.

Émile BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969, vol. II.

Claude BÉRARD, « L'image de l'autre et le héros étranger », *Sciences et racisme*, 67 (1985-1986), p. 5-22 (texte repris, sous le titre « The Image of the Other and the Foreign Hero », *in* Beth Cohen, dir., *Not the Classical Ideal. Athens and the Construction of the Other in Greek Art*, Leyde, 2000, p. 390-412).

André BERNAND, *Alexandrie la Grande*, nouvelle éd., Paris, 1998.

Carmen BERNAND et Serge GRUZINSKI, *De l'idolâtrie*, Paris, 1988.

Étienne BERNAND, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, Paris, 1969 (*Annales littéraires de l'université de Besançon*, vol.98).

Jacob BERNAYS, *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit*, Berlin, 1866.

Richard J. BERNSTEIN, *Freud and the Legacy of Moses*, Cambridge, 1998.

Elias J. BICKERMAN, « Ritualmord und Eselskult. Ein Beitrag zur Geschichte antiker Publizistik », *Monats-*



schrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 71 (1927), p. 171-187 et 255-264.

–, *Studies in Jewish and Christian History*, 3 vol., Leyde, 1980.

Andreas BLASIUS et Bernd Ulrich SCHIPPER, *Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*, Louvain-Paris-Sterling, VA, 2002 (« Orientalia Lovaniensia Analecta », 107).

René S. BLOCH, « Geography without Territory : Tacitus' Digression on the Jews and its Ethnographic Context », *in* J. U. Kalms (éd.), *Internationales Josephus-Kolloquium Aarhus 1999*, Munster, 2000, p. 38-54.

–, *Antike Vorstellungen vom Judentum. Der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griechisch-römischen Ethnographie*, Stuttgart, 2002 (*Historia Einzelschriften*, 160).

Samuel BOCHART, *Geographia Sacra*, I, *Phaleg, seu de dispertione gentium et terrarum, divisione facta in aedificatione turris Babel* ; II, *Chanaan, seu de coloniis et sermone Phoenicum*, Cadoni [Caen], 1646.

François BOESFLUG et Françoise DUNAND (dir.), *Le Comparatisme en histoire des religions*, Paris, 1997.

Gideon BOHAK, « CPJ III, 520 : The Egyptian Reaction to Onias' Temple », *Journal for the Study of Judaism*, 26 (1995), p.32-41.

–, *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis*, Atlanta, 1996.

–, « Rabbinic Perspectives on Egyptian Religion », *Archiv für Religionsgeschichte*, 2 (2000), p. 215-231.

–, « The Impact of Jewish Monotheism on the Greco-Roman World », *Jewish Studies Quarterly*, 7 (2000), p. 1-21.



Jean BOLLACK, *Jacob Bernays. Un homme entre deux mondes* (avec une préface de Renate Schlesier, « La différence de Jacob Bernays »), Villeneuve-d'Ascq, 1998.

Philippe BORGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan*, Genève-Rome, 1979.

–, « Le comparatisme en histoire des religions », *Revue européenne des sciences sociales (Cahiers Vilfredo Pareto)*, 24 (1986), p. 59-75.

–, « Mythe et histoire chez Mircea Eliade. Réflexion d'un écolier en histoire des religions », *Institut national genevois, Annales 1993*, Genève, 1994, p. 33-49.

–, « Le mythe dans l'histoire : esquisse romaine », *Studia Helvetica Religiosa*, 1 (1995), p. 97-109.

–, « Manières grecques de nommer les dieux », *Colloquium Helveticum*, 23 (1996), p. 19-36.

–, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, 1996.

–, « Qu'est-ce que l'histoire des religions ? », *Équinoxe. Revue romande des sciences humaines*, 21 (1999), p. 67-83.

–, « Réflexions grecques sur les interdits alimentaires (entre l'Égypte et Jérusalem) », *in* C. Grottanelli et L. Milano (dir.), *Food and Identity*, Padoue, 2003 (« History of the Ancient Near East. Studies », VI), p. 1-28.

–, «Religion romaine et histoire des religions : quelques réflexions », *Archiv für Religionsgeschichte*, 5 (2003).

–, « Réflexions sur la pratique de la comparaison en histoire des religions antiques », conférence prononcée le 6 décembre 2001 à Paris dans le cadre de l'association « Les amis du centre Louis Gernet »), à paraître dans *METIS* (2003).

–, « L'enfance au miel dans les récits antiques », à paraître *in* Véronique Dasen (éd.), *Naissance et petite*



enfance dans l'Antiquité. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre-1er décembre 2001, Fribourg-Göttingen (coll. « Orbis Biblicus et Orientalis »).
Philippe BORGEAUD et Youri VOLOKHINE, « La formation de la légende de Sarapis : une approche transculturelle », *Archiv für Religionsgeschichte*, 2 (2000), p. 37-76.
–, « Plaquette d'argent épigraphe provenant du dépôt de fondation d'un *Sérapeum* », *Cahiers de la société d'égyptologie de Genève*, 7 (2001), p. 151-156.
Henri BOUILLARD, « La formation du concept de religion en occident », *in* Ch. Kannengiesser et Y. Marchasson (dir.), *Humanisme et foi chrétienne*, Paris, 1976, p. 451-461.
Pierre BOYANCÉ, « Théurgie et télestique néoplatoniciennes », *Revue de l'histoire des religions*, 147 (1955), p. 189-209.
David BRAKKE, « The Problematization of Nocturnal Emissions in Early Christian Syria, Egypt, and Gaul », *Journal of Early Christian Studies*, 3 (1995), p. 419-460.
Frederick E. BRENK, « Giudaismo e cristianesimo in Plutarco », *in* Italo Gallo (éd.), *Plutarco e la Religione. Atti del VI Convegno plutarcheo (Ravello, 29-31 maggio 1995)*, Naples, 1996, p. 239-267.
Pierre BRIANT, *Histoire de l'Empire perse de Cyrus à Alexandre*, Paris, 1996.
Philippe BRISSAUD et Christiane ZIVIE-COCHE, *Tanis. Travaux récents sur le Tell Sân el-Haggar*, Paris, 1998.
Luc BRISSON, « L'Égypte de Platon », *Les Études philosophiques*, 1987, p. 153-168.
Louise BRUIT ZAIDMAN, *Le Commerce des dieux. Eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris, 2001.
Pierre BRÛLÉ, *La Fille d'Athènes*, Paris, 1987.
Walter BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart-Berlin-Cologne-Mayence, 1977.



–, « Herodot über die Namen der Götter. Polytheismus als historisches Problem », *Museum Helveticum*, 42 (1985), p. 121-132.

Claude CALAME, *Poétique des mythes dans la Grèce antique*, Paris, 2000.

André CAQUOT, « Anges et démons en Israël », in *Génies, anges et démons*, Paris, 1971 (« Sources orientales », 8), p. 113-152.

Jean-Yves CARREZ-MARATRAY, *Péluse et l'Angle oriental du delta égyptien aux époques grecque, romaine et byzantine*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale (Bibliothèque d'étude, 124), 1999.

Alessandro CATASTINI, « Le testimonie di Manetone e la *Storia di Giuseppe* (Ge, 35-70) », *Henoch*, 17 (1995), p. 279-300.

Michel de CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, 1975.

Michel CHAUVEAU, *L'Égypte au temps de Cléopâtre*, Paris, 1997.

Ileana CHIRASSI COLOMBO et Tullio SEPPILLI (dir.), *Sibille e Linguaggi Oracolari. Mito, Storia, Tradizione. Atti del Convegno Macerata-Norcia – Settembre 1994*, Macerata, 1998.

Pierre CHUVIN, *La Mythologie grecque. Du premier homme à l'apothéose d'Héraclès*, Paris, 1992.

Katherine CLARKE, *Between Geography and History. Hellenistic Constructions of the Roman World*, Oxford, 1999.

Charly CLERC, *Les Théories relatives au culte des images*, Paris, 1915.

Shaye J. D.COHEN, *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1999.

Philippe COLLOMBERT, « Une statue thébaine d'Amenhotep fils de Hapou trouvée à Esna », *Bulletin de l'Insti-*



tut français d'archéologie orientale (Le Caire), 102 (2002), p. 1-4.

Hernan CORTEZ, *Cartas de relación*, 3e éd., Mexico, 1967.

Georg Friedrich CREUZER, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, 2e éd., Leipzig-Darmstadt, 1819-1821, 4 vol.

Sabina CRIPPA, « Entre vocalité et écriture : les voix de la sibylle et les rites vocaux des magiciens », *in* C. Batsch, U. Egelhaaf-Gaiser et R. Stepper (dir.), *Zwischen Krise und Alltag, Conflit et normalité*, Stuttgart, 1999, p. 95-110.

–, « La voce e la visione. Il linguaggio oraculare femminile », *in* I. Chirassi Colombo et T. Seppilli (dir.), *Sibille e Linguaggi Oraculari. Mito Storia Tradizione*, Pise-Rome, 1999, p. 159-189.

Jean M. DAVISON, « Myth and the Periphery », *in* D. C. Pozzi et J. M. Wickersham, *Myth and the Polis*, Ithaca-Londres, 1991.

Régis DEBRAY, *L'Enseignement du fait religieux dans l'école laïque*, Paris, 2002 (rapport au ministre de l'Éducation nationale).

Mathias DELCOR, « Le temple d'Onias en Égypte », *Revue biblique*, 75 (1968), p.188-205.

Albert-Marie DENIS, *Introduction aux pseudépigraphes de l'Ancien Testament*, Leyde, 1970.

–, « Le portrait de Moïse par l'antisémite Manéthon (IIIe s. av. J.-C.) et la réfutation juive de l'historien Artapan », *Le Museon*, 100 (1987), p. 49-65.

Philippe DERCHAIN, « Portrait d'un divin crocodile ou l'originalité d'un écrivain du temps de Domitien », *in* F. Labrique (dir.), *Religions méditerranéennes et orientales de l'Antiquité*, Institut français d'archéologie orientale, Le Caire, 2002, p. 79-99.



Jacques DERRIDA, « La pharmacie de Platon », *Tel Quel*, 32 (1968), p. 3-48, et 33 (1968), p. 18-59 (texte repris dans *La Dissémination*, Paris, 1972, p. 69-197).

Édouard DES PLACES, « Le dieu incertain des Juifs », *Journal des savants*, 1973, p. 289-294.

Michel DESPLAND, *La Religion en Occident : évolution des idées et du vécu*, Montréal, 1979.

–, *Comparatisme et christianisme. Questions d'histoire et de méthode*, Paris, 2002.

Marcel DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977.

–, *Comparer l'incomparable*, Paris, 2000.

Marcel DETIENNE (dir.), *Qui veut prendre la parole ?*, Paris, 2003 (*Le Genre humain*, vol. 40-41).

Marcel DETIENNE et Georges HAMONIC (dir.), *La Déesse parole. Quatre figures de la langue des dieux*, Paris, 1995.

Didier DEVAUCHELLE, « Les prophéties en Égypte ancienne », in *Prophéties et oracles II (en Égypte et en Grèce)*, supplément au *Cahier Évangile* 89 (1994).

–, « Le sentiment anti-perse chez les anciens Égyptiens », *Transeuphratene*, 9 (1995), p. 71-72.

Jared DIAMOND, « The Religious Success Story », *The New York Review of Books*, vol. XLIX, n° 17 (7 novembre 2002), p. 30-32.

Bernal DIAZ DE CASTILLO, *Histoire véridique de la conquête de la Nouvelle Espagne*, trad. fr. Dominique Aubier, Paris, 1959.

Albrecht DIHLE, « Die Theologia tripertita bei Augustin », *in* Hubert Cancik *et al.*, *Geschichte. Tradition. Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, Tübingen, 1996, p. 183-202.

John DILLERY, « Hecataeus of Abdera : Hyperboreans, Egypt, and the *Interpretatio Graeca* », *Historia*, 47 (1998), p. 255-274.



–, « The First Egyptian Narrative History : Manetho and Greek Historiography », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 127 (1999), p. 93-116.

–, « Quintus Fabius Pictor and Greco-Roman Historiography at Rome », *in* J. F. Miller, C. Damon et K. S. Myers (dir.), *Vertis in usum. Studies in Honor of Edward Courtney*, Leipzig, 2000 (*Beiträge zur Altertumskunde*, 161), p. 1-23.

Gilles DORIVAL, « Le sacrifice dans la traduction grecque de la Septante », *Annali di storia dell'esegesi*, 18/1 (2001), p. 61-79.

Mary DOUGLAS, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, 1966 (trad. fr., *De la souillure*, Paris, 1971).

Thomas M. DOUSA, « Imagining Isis : Some Continuities and Discontinuities in the Image of Isis in Greek and Demotic Texts », *in* Kim Ryholt (éd.), *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies. Copenhagen, 23-27 August 1999*, Copenhague, 2002, p. 149-184.

Arthur J. DROGE, *Homer or Moses ? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen, 1989, p. 25-35.

Daniel DUBUISSON, *L'Occident et la Religion*, Paris, 1998.

Georges DUMÉZIL, *Horace et les Curiaces*, Paris, 1942.

–, *Mythe et Épopée*, Paris, 1968, t. I ; 1973, t. III.

–, *La Religion romaine archaïque*, 2e éd., Paris, 1987.

–, *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, Gallimard, 1977.

Françoise DUNAND, « Syncrétisme ou coexistence ; images du religieux dans l'Égypte tardive », in *Les Syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du colloque international en l'honneur*



de Franz Cumont (Academia Belgica 1997), Rome, 2001, p. 97-116.

André DUPONT-SOMMER, « Les dieux et les hommes en l'île d'Éléphantine, près d'Assouan, au temps de l'Empire des Perses », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1978, p. 756-772.

Alphonse DUPRONT, *Pierre-Daniel Huet et l'Exégèse comparatiste au XVIIe siècle*, Paris, 1930.

Citoyen DUPUIS, *Origine de tous les cultes, ou Religion universelle*, Paris, an III de la République (1794), 6 vol. et atlas, 4°.

Jean-Louis DURAND et François LISSARAGUE, « Mourir à l'autel », *Archiv für Religionsgeschichte*, 1 (1999), p. 83-106.

Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949.

–, *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, Paris, 1970.

Sylvia ESTIENNE, *Les Dieux dans la Ville. Recherche sur les statues des dieux dans l'espace et les rites publics de Rome, d'Auguste à Sévère Alexandre*, thèse, université Paris-I, décembre 2000.

–, « Les dévots du Capitole, le culte des images dans la Rome impériale, entre rites et superstitions », *Mélanges de l'École française de Rome*, 113 (2001), p. 189-210.

Louis H. FELDMAN, *Jews and Gentiles in the Ancient World*, Princeton, 1992.

André-Jean FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste, II. Le dieu cosmique*, Paris, 1950.

Israël FINKELSTEIN et Neil Asher SILBERMAN, *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, traduit de l'anglais par Patrice Ghirardi, Paris, 2002.



Lydia FLEM, « Archives de l'inconscient ou fiction théorique ? », *in* D. Le Bœuf, R. Perron et G. Pragier (dir.), *Construire l'histoire*, Paris, 1998, p. 135-146.

David FRANKFURTER, « The magic of writing and the writing of magic : the power of the word in Egyptian and Greek traditions », *Helios*, 21 (1994), p. 189-221.

Peter Marshall FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford, 1972, 3 vol.

Sir James George FRAZER, *Le Rameau d'or*, trad. française, Paris, coll. « Bouquins », 1981-1984, 4 vol.

Sigmund FREUD, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion, Drei Abhandlungen*, Amsterdam, 1939 (trad. fr. par C. Heim, *L'Homme Moïse et la Religion monothéiste*, Paris, 1986).

Joseph FREUDENTHAL, *Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste judäischer und samaritanischer Geschichtswerke*, Breslau, 1875.

John Block FRIEDMAN, *Orphée au Moyen Âge*, trad. de l'anglais par Jean-Michel Roesli, Fribourg (Suisse) et Paris, 1999.

Christian FROIDEFOND, *Le Mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Paris, 1971.

Françoise FRONTISI-DUCROUX, « Andromède et la naissance du corail », *in* Stella Georgoudi et Jean-Pierre Vernant, *Mythes grecs au figuré de l'Antiquité au baroque*, Paris, 1996, p. 135-165.

–, *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, nouvelle éd., Paris, 2000.

Amos FUNKENSTEIN, *Perceptions of Jewish History*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1993.

Emilio GABBA, « Dionigi, Varrone e la religione senza miti », *Rivista Storica Italiana*, 96 (1984), p. 855-870.

Marc GABOLDE, *D'Akhenaton à Toutânkhamon*, Paris, 1988.



John GAGER, *Moses in Greco-Roman Paganism*, Nashville-New York, 1972.
–, *The Origins of Anti-Semitism*, New York-Oxford, 1983.
–, « Moses the magician : hero of an ancient counter-culture ? », *Helios*, 21 (1994), p. 179-188.
Italo GALLO (éd.), *Plutarco e la Religione. Atti del VI Convegno plutarcheo (Ravello, 29-31 maggio 1995)*, Naples, 1996, p. 263-267.
Marcel GAUCHET, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, 1985.
–, *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, 1998.
Jörg-Dieter GAUGER, « Zitate in der jüdischen Apologetik und die Authentizität der Hekataios-Passagen bei Flavius Josephus und im Ps.-Aristeas Brief », *Journal for the Study of Judaism*, 13 (1982), p. 6 *sq.*
Léon GINZBERG, *The Legends of the Jews*, translated from the german Manuscript by Henrietta Szold, Philadelphie, 1909-1966, 7 vol. ; trad. fr. par G. Sed-Rajna, *Les Légendes des Juifs*, Paris, 2001, vol. III.
Adalberto GIOVANNINI, « Les origines de l'antijudaïsme dans le monde grec », *Cahiers du centre G. Glotz*, 6 (1995), p. 41-60.
John GLUCKER et André LAKS (dir.), *Jacob Bernays. Un philologue juif*, Villeneuve d'Ascq, 1996.
Pierre GRANDET, *Hymnes de la religion d'Aton*, Paris, 1995.
Yves GRANDJEAN, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, Leyde, 1975.
Pierre GRELOT, *Documents araméens d'Éléphantine*, Paris, 1972 (« Littératures anciennes du Proche-Orient »).
Danielle GRODZYNSKI, « Superstitio », *Revue des Études ancienne*, 76 (1974), p. 36-60.



Christian GROSSE, *Les Rituels de la Cène. Une anthropologie historique du culte eucharistique réformé à Genève (XVI^e-XVII^e siècles)*, thèse dactylographiée, faculté des Lettres, université de Genève, 2001.

Cristiano GROTTANELLI, *Ideologie, miti, massacri. Indoeuropei di Georges Dumézil*, Palerme, 1993.

–, « La religione d'Israele prima dell'Esilio », *in* G. Filoramo (dir.), *Ebraismo*, Rome-Bari, 1999, p. 3-51.

–, « La tradizione egiziana », *Adamantius*, 6 (2000), p. 324-328.

–, « The Story of Combabos and the Gilgamesh Tradition », *in* R. M. Whiting (éd.), *Melammu Symposia II*, Helsinki, 2001, p. 19-27.

–, « Possessed Transsexuals in Antiquity : A Double Transformation, *in* D. Shulman et G. Stroumsa, *Self and Self-Transformation in the History of Religions*, New-York/Oxford, 2002, p. 91-105.

Cristiano GROTTANELLI et Bruce LINCOLN, « A brief note on (future) research in the history of religions », Univ. of Minnesota, Center for Humanities Studies, *Occasional Papers*, 4 (1984-1985), p. 2-15 ; republié dans *Method & Theory in the Study of Religion*, 10 (1998), p. 311-325.

Charles GUITTARD, « Le latin, instrument de l'Histoire des religions », *in* Giulia Sfameni Gasparro (éd.), *Themes and Problems of the History of Religions in Contemporary Europe. Proceedings of the International Seminar, Messina, March 30-31, 2001*, Cosenza, 2002, p. 117-132.

Hermann GÜNTERT, *Von der Sprache der Götter und Geister*, Halle, 1921.

Adolf von HARNACK, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahr-hunderten*, Leipzig, 1905 (« Texte und Untersuchungen », 28. 4).



–, *Porphyrius gegen die Christen. 15 Bücher, Zeugnisse, Fragmente und Referate*, Berlin, 1921.

Thomas HARRISON, *Divinity and History. The Religion of Herodotus*, Oxford, 2000.

François HARTOG, « Rome et la Grèce : les choix de Denys d'Halicarnasse », *in* Suzanne Saïd (dir.), *HELLENISMOS. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, Université des sciences humaines de Strasbourg, 1991 (« Travaux du centre de recherches sur le Proche-Orient et la Grèce antiques », 11), p. 149-167.

–, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris, 1996 (« Voyages d'Égypte », p. 49-86).

–, *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, nouvelle éd. revue et augmentée, Paris, 2001.

Paul L. HECK, « The Hierarchy of Knowledge in Islamic Civilization », *Arabica*, 49 (2002), p. 27-54.

Martin HENGEL, « Anonymität, Pseudepigraphie und literarische Fälschung in der jüdisch-hellenistischen Literatur », *Entretiens de la Fondation Hardt*, 18 (1972), p. 229-308.

Jacques HEURGON, *Trois études sur le « ver sacrum »*, Bruxelles, 1957 (coll. « Latomus », vol. 26).

G. HOCK, *Griechische Weihegebraüche*, Wurzbourg, 1905.

Joseph HOFFMAN, *Porphyry's against the Christians*, New York, 1994.

Pierre-Daniel HUET, *Petri Danielis Huetii, Demonstratio Evangelica*, Parisiis, 1679.

Werner HUSS, *Der makedonische König und die ägyptischen Priester*, Stuttgart, 1994 (*Historia Einzelschriften*, 85).

Michael H. JAMESON, David R. JORDAN et Roy D. KOTANSKY, *A Lex Sacra from Selinous*, Duke Uni-



versity, Durham, Caroline-du-Nord, 1993 (« Greek, Roman, and Byzantine Monographs », 11).

Henri JEANMAIRE, *Couroi et courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille, 1939.

Henri JOLY, « Platon égyptologue », *Silex*, 13 (1979), p. 34-42.

Albert de JONG, *Traditions of the Magi*, Leyde, 1997 (« Religions in the Graeco-Roman World », 133).

Hermann JUNKER, *Das Götterdekret über das Abaton*, Vienne, 1913.

Richard KING, *Orientalism and Religion : Postcolonial Theory, India, and « The Mystic East »*, Londres, 1999.

Adolf KLEINGÜNTHER, *Prōtos heurētes. Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung*, Leipzig, 1933.

Ludwig KOENEN, « The Dream of Nectanebo », *Bulletin of the American Society of Papyrologists*, 22 (1985), p. 177-194.

–, « Die Apologie des Töpfers an König Amenophis oder das Töpferorakel », *in* A. Blasius et B. U. Schipper, *Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*, Louvain-Paris-Sterling, VA, 2002 (« Orientalia Lovaniensia Analecta », 107), p. 139-187.

Yvan KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris, 1994.

–, « Quelques égyptianismes de la Septante », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale (Le Caire)*, 98 (1998), p. 223 *sq*.

Ross Shepard KRAEMER, *When Aseneth Met Joseph. A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and His Egyptian Wife, Reconsidered*, New York-Oxford, 1998.



Ernst KUHNERT, *De cura statuarum apud Graecos*, Berlin, 1884.

Amélie KUHRT, « Artabanos », *Der Neue Pauly*, Stuttgart-Weimar, 1997, vol. 2, col. 41.

Joseph François LAFITAU, *Mœurs des sauvages amériquains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, 1724, 2 vol. Extraits publiés par E. H. Lemay, *Mœurs des sauvages américains*, Paris, 1983, 2 vol. Éd. et trad. anglaise par W. N. Fenton et E. L. Moore, *Customs of the American Indians Compared with the Customs of Primitive Times*, Toronto, 1974, 2 vol.

Alexandra LAIGNEL-LAVASTINE, *Cioran, Eliade, Ionesco : l'oubli du fascisme*, Paris, 2002.

Ernst Marie LAPERROUSAZ (dir.), *La Protohistoire d'Israël. De l'Exode à la monarchie*, Paris, 1990.

Bartolomé de LAS CASAS, *Apologética Historia sumaria*, éd. par Edmundo O'Gorman, 3e éd., Mexico, 1967, 2 vol.

Annie-France LAURENS, « Busiris », *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, 1986, vol. 3, p. 147-152.

Romano LAZZERONI, « Lingua degli uomini e lingua degli dei », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, 26 (1957), p. 1-25.

Henri LECLERCQ, « Âne », *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I, 2, col. 2041-2068.

Marcel LEGLAY, *Saturne africain*, Paris, 1961.

Yves LEHMANN, *Varron théologien et philosophe romain*, Bruxelles, 1997 (coll. « Latomus », vol. 237).

Jacques LE RIDER, *Freud, de l'Acropole au Sinaï. Le retour à l'Antique des Modernes viennois*, Paris, 2002.

Jean de LÉRY, *Histoire d'un voyage en terre de Brésil*, Genève, 1578.

Françoise LETOUBLON, « Les dieux et les hommes. Le



langage et sa référence dans l'Antiquité grecque archaïque », in *Language and Reality in Greek Philosophy. Papers read at the second international philosophy symposium organized by the Greek Philosophical Society, may 1984*, Athènes, 1985, p. 92-99.

R. P. LE VAVASSEUR, *Cérémonial selon le rit romain*, 5e éd., Paris, 1876, t. I.

Claude LÉVI-STRAUSS, *Mythologiques*, 1964-1971, 4 vol.

Isidore LÉVY, « Sarapis », *Revue de l'histoire des religions*, 60 (1909), p. 285-298.

–, « Tacite et l'origine du peuple juif », *Latomus*, 5 (1946), p. 331-340.

H. LEWI, « Aethioper und Juden in der antiken Literatur », *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 81 (1937), p. 65-71.

Naphtali LEWIS, *Greeks in Ptolemaic Egypt. Case Studies in the Social History of the Hellenistic World*, Oxford, 1986.

H. LEWY, « Aristotle and the Jewish Sage », *Harvard Theological Review*. 31 (1938), p. 205-235.

Godo LIEBERG, « Die *Theologia tripertita* in Forschung und Bezeugung », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I/4, 1973, p. 63-115.

–, « Die Theologia tripertita als Formprinzip antiken Denkens », *Rheinisches Museum für Philologie*, 125 (1982), p. 25-52.

Saul LIEBERMAN, *Hellenism in Jewish Palestine. Studies in the Literary Transmission, Beliefs and Manners of Palestines in the I Century BCE – IV Century CE*, New York, 1962 (« Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America », vol. XVIII).

Ivan M. LINFORTH, « Greek Gods and Foreing Gods in Herodotus », *University of California Publications in Classical Philology*, 7/9 (1926), p. 1-25.



–, « Greek and Egyptian Gods (Herodotus II, 50 and 52) », *Classical Philology*, 35 (1940), p. 300-301.
–, *Studies in Herodotus and Plato*, avec une introduction par Leonardo Tarán, New York-Londres, 1987.
Edward LIPINSKI, « La stèle égypto-araméenne de Tumma, fille de Bokkorinif », *Chronique d'Égypte*, 50 (1975), p. 93-104.
Francisco LOPEZ DE GOMARA, *Cortés, The Life of the Conqueror by his Secretary*, éd. et trad. anglaise par Lesley Byrd Simpson à partir de l'*Istoria de la Conquista de Mexico*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1965.
Antonio LOPRIENO, *La Pensée et l'Écriture. Pour une analyse sémiotique de la culture égyptienne*, Paris, 2001.
Nicole LORAUX, « *L'Homme Moïse* et l'audace d'être historien », *Le Cheval de Troie. Revue semestrielle des littératures et cultures méditerranéennes*, 3 (1991), p. 83-98.
Giuseppe LOZZA, *Plutarco, De Superstitione, Introduzione, testo, traduzione*, Cisalpino-Goliardica, 2000 (« Testi e documenti per lo studio dell'Antichità », LXVIII).
La Magie. Voix secrètes de l'Antiquité, textes traduits et présentés par Pascal Charvet et Anne-Marie Ozanam, Paris, 1994.
Irad MALKIN, *La Méditerranée spartiate. Mythe et territoire* (1994), trad. fr., Paris, 1999.
Silvia MANCINI, « Les civilisations comme absolu esthétique : l'approche morphologique de la Mittel-Europa », *Diogène*, 186 (1999), p. 83-109.
Paolo MASTANDREA, *Un neoplatonico latino, Cornelio Labeone (Testimonianze e frammenti)*, Leyde, 1979 (« Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain », 77).



Russell T. MCCUTCHEON, *Manufacturing Religion : The Discourse On Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, New York, 1997.

Joseph MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Paris, 1997 (1[re] éd. 1991).

Reinhold MERKELBACH et Maria TOTTI, *Abraxas : Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts I : Gebete*, Opladen, 1990 (« Papyrologica Colonensia (Sonderreihe) », vol. 17. 1).

Dieter METZLER, « Bilderstürme und Bilderfeindlichkeit in der Antike », *in* M. Warnke (dir.), *Bildersturm*, Munich, 1973, p. 14-29 et 142-150.

Stephen MITCHELL, « The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians », *in* P. Athanassiadi et M. Frede (dir.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, p. 81-148.

Arnaldo MOMIGLIANO, « Jacob Bernays », in *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, 1983, p. 441-474 (= *Quinto Contributo*, 1975, p. 127-158).

–, *Alien Wisdom*, Cambridge University Press, 1976 (trad. fr. par Marie-Claude Roussel, *Sagesses barbares. Les limites de l'hellénisation*, Paris, 1980).

Ian S. MOYER, « Herodotus and an Egyptian Mirage : the Genealogy of the Theban Priests », *Journal of Hellenic Studies*, 122 (2002), p. 70-90

Max MÜLLER, *Origine et développement de la religion. Études à la lumière des religions de l'Inde. Leçons faites à Westminster Abbey*, traduit de l'anglais par J. Darmesteter, Paris, 1879.

Gerard MUSSIES, « The *Interpretatio Judaica* of Sarapis », *in* M. J. Vermaseren (dir.), *Studies in Hellenistic Religions*, Leyde, 1979 (*EPRO* 78), p. 188-214.

–, « The *Interpretatio Judaica* of Thot-Hermes », *in* M. Heerma van Voss *et al.* (dir.), *Studies in Egyptian*



Religion Dedicated to Professor Jan Zandee, Leyde, 1982, p. 89-120.

Herbert Anthony MUSURILLO, *The Acts of the Pagan Martyrs. Acta Alexandrinorum*, Oxford, 1954.

Robert J. MUTH, « Vom Wesen römischer *religio* », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 16. 1 (1978), p. 290-354.

Agnès NAGY, « *Superstitio* et *conjuratio* », *Numen*, 49 (2002), p. 178-192.

Christophe NIHAN, « Trois cultes en *Ésaie* 57, 3-13 et leur signification dans le contexte religieux de la Judée à l'époque perse », *Transeuphratène*, 22 (2001), p. 143-167.

Martin P. NILSSON, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*, Berlin, 1906.

Eduard NORDEN, « Jahve und Moses in hellenistischer Theologie », in *Festgabe Harnack*, Tübingen, 1921, p. 298-301 (= E. Norden, *Kleine Schriften zum klassischen Altertum*, Berlin, 1966, p. 276-285).

–, *Agnostos Theos*, 6e éd., Darmstadt, 1974.

Dirk OBBINK, « The Origin of Greek Sacrifice : Theophrastus on Religion and Cultural History », *in* W. W. Fortenbaugh et R. W. Sharples (dir.), *Theophrastean Studies on Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion, and Rhetoric*, New Brunswick-Oxford, 1988, p. 272-295.

Maurice OLENDER, *Les Langues du Paradis*, Paris, 1989 (éd. revue et augmentée, coll. « Points », 2002).

–, « Savoirs religieux et genèse des sciences humaines », *École des hautes études en sciences sociales. Annuaire 1996-1997*, p. 150-153.

–, « Les Pères de l'Église, lecteurs de la Genèse hébraïque », *École des hautes études en sciences sociales. Annuaire 1997-1998*, p. 166-169.



–, « Poétiques du politique », *in* M. Finck, D. Lançon et M. Staiber (dir.), *Yves Bonnefoy et la Culture européenne du XXᵉ siècle*, Presses universitaires de Strasbourg, 2003, p. 23-47.

John K. PAPADOPOULOS and Deborah RUSCILLO, « A Ketos in Early Athens : An Archaeology of Whales and Sea Monsters in the Greek World », *American Journal of Archeology*, 106 (2002), p. 187-227.

André PELLETIER, « Le grand rideau du Vestibule au Temple de Jérusalem », *Syria*, 35 (1958), p. 218-226.

–, « La tradition synoptique du "voile déchiré" », *Recherches de science religieuse*, 46 (1958), p. 161-180.

Jean PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne* (*Ambroise*, Exam. *I 1, 1-4*), Paris, 1964.

Erik PETERSON, *Eîs theós*, Göttingen, 1926 (« Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament », n.s. XXIV).

Raffaele PETTAZZONI, *Dio : formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, Rome, 1922, vol. I (seul paru).

–, *I misteri : saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologne, 1924.

–, *La confessione dei peccati*, Bologne, 1929-1936, 3 vol.

–, *L'onniscienza di Dio*, Turin, 1955.

Vinciane PIRENNE, « Du bon usage de la notion de syncrétisme », *Kernos*, 7 (1994), p. 11-27.

Marcel POORTHUIS et Joshua SCHWARTZ (dir.), *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, Leyde, 2000.

Pop Wuh (Le Livre des événements), version d'Adrián I. Chávez, trad. de l'espagnol par Anny Amberni, Paris, 1978.

Bezalel PORTEN et Ada YARDENI, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*, vol. 1-3, Jérusalem-Winona Lake, Indiana, 1986-1993 (Hebrew University,



Department of the History of Jewish People, « Texts and Studies for Students »).

Bezalel PORTEN, avec J. Joel FARBER *et al.*, *The Elephantine papyri in English : three millenia of cross-cultural continuity and change*, Leyde, 1996.

Francesca PRESCENDI, « Des étiologies pluridimensionnelles : observations sur les *Fastes* d'Ovide », *Revue de l'histoire des religions*, 219 (2002), p. 141-159.

Aimé PUECH, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*, Paris, 1903.

Albert de PURY, « Der priesterschriftliche Umgang mit der Jakobsgeschichte », *in* R. G. Kratz, Th. Krüger et K. Schmid (dir.), *Schrift-auslegung in der Schrift. Festschrift für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag*, Berlin-New York, 2000, p. 33-60.

–, « Situer le cycle de Jacob. Quelques réflexions, vingt-cinq ans plus tard », *in* A. Wénin (dir.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, Louvain, 2001, p. 213-241.

–, « L'émergence de la conscience interreligieuse dans l'Ancien Testament », *Theological Review*, 22 (2001), p. 7-34.

–, « Le choix de l'ancêtre », *Theologische Zeitschrift*, 57 (2001), p. 105-114.

–, « Gottesname, Gottesbezeichnung und Gottesbegriff. *'Elohim* als Indiz zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch », *in* J. C. Gertz, K. Schmid et M. Witte (dir.), *Abschied vom Jahwisten*, Berlin-New York, 2002 (*Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 315), p. 25-47.

Elizabeth RAWSON, *Intellectual Life in the Late Roman Republic*, Londres, 1985.

John D. RAY, *The Archive of Hor*, Londres, Egypt Exploration Society, 1976.



Donald B. REDFORD, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton, 1992.

–, « Osarseph », in *Alexandrian Studies in Memoriam Daoud Abdu Daoud*, Alexandrie, 1993 (*Société archéologique d'Alexandrie, Bulletin*, 45), p. 259-260.

Karl REINHARDT, « Posidonius über Ursprung und Entartung », *Orient und Antike*, 6, 1928.

Roger RÉMONDON, « Les antisémites de Memphis », *Chronique d'Égypte*, 35 (1960), p. 244-261.

Olivier REVERDIN, *La Religion dans la cité platonicienne*, Paris, 1945.

Daniel RIDINGS, *The Attic Moses. The Dependency Theme in Some Early Christian Writers*, Göteborg, 1995.

Louis ROBERT, *Études anatoliennes*, Paris, 1937.

–, *Nouvelles inscriptions de Sardes*, Paris, 1964.

–, « Lucien en son temps », in *À travers l'Asie Mineure*, Paris, 1980, p. 393-436.

Jean-Michel ROESSLI, *Le Mythe d'Orphée et sa réception dans le judaïsme de l'époque hellénistique et romaine* (mémoire de licence dactylographié déposé à la bibliothèque universitaire de Fribourg, Suisse), 1997.

–, « Postface », *in* John Block Friedman, *Orphée au Moyen Âge*, trad. de l'anglais par J.-M. Roessli, Éd. Universitaires de Fribourg (Suisse), 1999.

Thomas RÖMER, « La construction d'une “Vie de Moïse” dans la Bible hébraïque et chez quelques auteurs hellénistiques », *Transversalités. Revue de l'Institut catholique de Paris*, 85 (2003), p. 13-30.

Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contract social ; ou, principes du droit politique*, Amsterdam, 1762.

A. ROWE, « New light on objects belonging to the generals Potasimto and Amasis in the Egyptian Museum », *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, 38 (1938), p. 157-199.



Jean RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique. Étude préliminaire pour aider à la compréhension de la piété athénienne au IVᵉ siècle*, Genève, 1958 (rééd. Paris, 1992).
–, « De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères », *Revue de l'histoire des religions*, 209, 1992, p. 219-238.
Dario SABBATUCCI, *Saggio sul misticismo greco*, Rome, 1965.
Paolo SACCHI, « Il problema della datazione della *Storia di Giuseppe* (Gen. 37-50) », *Henoch*, 18 (1996), p. 337-364.
–, « Il Giudaismo del Secondo Tempio », *in* G. Filoramo (dir.), *Ebraismo*, Rome-Bari, 1999, p. 53-123.
Maurice SACHOT, « Comment le christianisme est-il devenu *religio* », *Revue des sciences religieuses*, 59 (1985), p. 95-118.
–, « *Religio/superstitio*. Historique d'une subversion et d'un retournement », *Revue de l'histoire des religions*, 208 (1991), p. 355-394.
Marshall SAHLINS, « L'apothéose du capitaine Cook », *in* M. Izard et P. Smith (dir.), *La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, 1979.
–, *Historical Metaphors and Mythical Realities : Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor, 1981.
–, *Des îles dans l'histoire*, trad. fr., Paris, 1989.
Suzanne SAÏD (dir.), *HELLENISMOS. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, Université des sciences humaines de Strasbourg, 1991 (« Travaux du centre de recherches sur le Proche-Orient et la Grèce antiques », 11).
Serge SAUNERON, « La différenciation des langages d'après la tradition égyptienne », *Bulletin de l'Institut*



français d'archéologie orientale (Le Caire), 60 (1960), p. 31-41.

–, *Les Fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1962.

Serge SAUNERON et Jean YOYOTTE, « La campagne nubienne de Psammétique II et sa signification historique », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale (Le Caire)*, 50 (1952), p. 157-207.

Peter SCHÄFER, *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge, Mass.-Londres, 1997.

–, *Der Triumph der reinen Geistigkeit : Sigmund Freuds « Der Mann Moses und die monotheistische Religion »*, Berlin, Philo Verlag, 2003. Une version anglaise est parue sous le titre « The Triumph of Pure Spirituality : Sigmund Freud's *Moses and Monotheism* », *Jewish Studies Quarterly*, 9 (2002), p. 1-26.

John SCHEID, « Le flamine de Jupiter, les Vestales et le général triomphant. Variations romaines sur le thème de la figuration des dieux », in *Le Temps de la réflexion*, vol. 7 (*Corps des dieux*), 1986, p. 227-228.

–, *Religion et piété à Rome*, 2e éd., Paris, 2001.

–, « Religion romaine et spiritualité », *Archiv für Religionsgeschichte*, 5 (2003), p. 198-209.

S. SCHEINBERG, « The Bee Maidens of the *Homeric Hymn to Hermes* », *Harvard Studies in Classical Philology*, 83 (1979), p. 1-28.

Renate SCHLESIER, « La différence de Jacob Bernays », *in* J. Bollack, *Jacob Bernays. Un homme entre deux mondes*, Villeneuve-d'Ascq, 1998, p. 7-12.

Jean-Claude SCHMITT, *Le Corps, les Rites, les Rêves, le Temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, 2001.

Daniel SELDEN, « Aithiopika and Ethiopianism », *in* R. Hunter (dir.), *Studies in Heliodorus*, Cambridge, 1998.



Giulia SFAMENI GASPARRO, *Oracoli, Profeti, Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Rome, 2002.
–, *Themes and Problems of the History of Religions in Contemporary Europe. Proceedings of the International Seminar, Messina, March 30-31, 2001*, Cosenza, 2002.
Harvey A. SHAPIRO, *Art and Cult under the Tyrants in Athens*, Mayence, 1989
K. A. D. SMELIK et E. A. HEMELRIJK, « Who knows not what monsters demented Egypt worships ? Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 17. 4 (1984), p. 1852-2000.
Jonathan Z. SMITH, *Map is not Territory*, Leyde, 1978 (2e éd., Chicago, 1993).
–, *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago, 1990.
Mark S. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford- New York, 2001.
Morton SMITH, « On the Wine God in Palestine, (Gen. 18, Jn. 2, and Achilles Tatius) », *in* S. Lieberman et A. Hyman (dir.), *Salo Wittmayer Baron. Jubilee Volume*, Jérusalem, 1975, p. 815-829.
Jean SOLER, *Aux origines du dieu unique. La loi de Moïse*, Paris, 2003.
Walter SPOERRI, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*, Bâle, 1959.
Peter STOCKMEIER, « Christlicher Glaube und antike Religiosität », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 23. 2 (1980), p. 871-909.
Fritz STOLZ, « Essence et fonction des monothéismes abrahamites », *in* G. Emery et P. Gisel (dir.), *Le chris-*



tianisme est-il un monothéisme ?, Genève, 2001, p. 40-59.

Jenny STRAUSS CLAY, *The Politics of Olympus. Form and Meaning in the Major Homeric Hymns*, Princeton, 1989.

Guy C. STROUMSA, « Celsus, Origen and the Nature of Religion », *in* Lorenzo Perrone (éd.), *Discorsi di Veritá. Paganesimo, Giudaismo e Cristianesimo a Confronto nel* Contro Celso *di Origene. Atti del II Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su « Origene e la Tradizione Alessandrina »*, Rome, 1998, p. 81-94.

A. SULEK, « The Experiment of Psammetichus : Fact, Fiction, and Model to Follow », *Journal of the History of Ideas*, 50 (1989), p. 645-651.

Sir Ronald SYME, *Tacitus*, Oxford, 1958, 2 vol.

Stanley J. TAMBIAH, *Culture, Thought, and Social Action*, Cambridge, Mass.-Londres, 1985.

Michel TARDIEU, *Leçon inaugurale à la chaire d'histoire des syncrétismes de la fin de l'Antiquité*, Paris, Collège de France, 1991.

Victor A. TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphie, 1959.

Victor A. TCHERIKOVER, Alexander FUKS et Menahem STERN (éd.), *Corpus Papyrorum Judaicorum*, Cambridge, Mass., 1957-1964, 3 vol.

Françoise THELAMON, *Païens et chrétiens au IVᵉ siècle. L'apport de l'« Histoire ecclésiastique » de Rufin d'Aquilée*, Paris, 1981.

Christophe THIERS, « Civils et militaires dans les temples. Occupation illicite et expulsion », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale (Le Caire)*, 95 (1995), p. 493-516.

Dorothy J. THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies*, Princeton, 1988.



Claire TINMERMANNS, « Comparatisme et sensibilité historique dans l'étude des religions : le cas de la Chine », *Archiv für Religions-geschichte*, 3 (2001), p. 55-66.

Robert TURCAN, *Sénèque et les Religions orientales*, Bruxelles, 1967 (coll. « Latomus », vol. 91).

–, *Les Cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, 1989.

Edward B. TYLOR, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, Londres, 1871, 2 vol. (trad. fr. par P. Brunet et Ed. Barbier, *La Civilisation primitive*, Paris, 1876-1879).

Roelof VAN DEN BROEK, « The Sarapis Oracle in Macrobius *Sat.*, I, 20, 16-17 », *Hommages Vermaseren*, Leyde, 1978 (*EPRO*, 68/1), p. 123-141.

Vera F. VANDERLIP, *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*, Toronto, 1972 (« American Studies in Papyrology », 12).

Karel VAN DER TOORN (dir.), *The Image and the Book*, Louvain, 1997.

Pietro VANNICELLI, « L'esperimento linguistico di Psammetico (Herodot. II. 2) : c'era una volta il frigio », in *Frigi e Frigio*, Roma, CNR, 1997 (« Monografie scientifice – Serie Scienze umane e sociale »), p. 201-217.

Folkert T. VAN STRATEN, « Did the Greeks kneel before their Gods ? », *Bulletin antieke beschaving. Annual Papers on Classical Archaeology*, 49 (1974), p. 159-189.

Phiroze VASUNIA, *The Gift of the Nile. Hellenizing Egypt from Aeschylus to Alexander*, Cambridge, Mass.-Londres, 2001.

Mario VEGETTI, « Dans l'ombre de Thoth. Dynamiques de l'écriture chez Platon », *in* M. Detienne (dir.), *Les*



Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne, Lille, 1988, p. 387-419.

Gerald P. VERBRUGGHE et John M. WICKERSHAM, *Berossos and Manetho, Introduced and Translated. Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*, Ann Arbor, 1996.

Jean-Pierre VERNANT, « Manger au pays du soleil », *in* M. Detienne et J.-P. Vernant, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, p. 239-249.

–, *Entre mythe et politique*, Paris, 1996.

Jean-Pierre VERNANT (dir.), *Divination et rationalité*, Paris, 1974.

Maurice VERNES, *L'Histoire des religions, son esprit, sa méthode et ses divisions, son enseignement en France et à l'étranger*, Paris, 1887.

Henk S. VERSNEL, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion I. Ter Unus*, Leyde, 1990.

Paul VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, 1983.

–, « La nouvelle piété sous l'Empire : s'asseoir auprès des dieux, fréquenter les temples », *Revue de philologie*, 63 (1989), p. 175-194.

Pierre VIDAL-NAQUET, *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, 1981.

Youri VOLOKHINE, « L'Égypte et la Bible : histoire et mémoire. À propos de la question de l'Exode et de quelques autres thèmes », *Bulletin de la société genevoise d'égyptologie*, 24 (2002), p. 83-106.

Paola VOLPE CACCIATORE, « Su una prescripzione giudaica in Plut. *Quaest. Conv.* IV, 5 », *in* Italo Gallo (éd.), *Plutarco e la Religione. Atti del VI Convegno plutarcheo (Ravello, 29-31 maggio 1995)*, Naples, 1996, p. 263-267.



Nikolaus WALTER, *Der Thoraausleger Aristobulos*, Berlin, 1964.

Richard WALZER, *Galen on Jews and Christians*, Oxford, 1949.

Calvert WATKINS, « Language of Gods and Language of Men : Remarks on Some Indo-European Metalinguistic Traditions », *in* J. Puhvel (dir.), *Myth and Law among the Indo-Europeans*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1970, p. 1-17.

Otto WEINREICH, *Neue Urkunden zur Sarapis-Religion*, Tübingen, 1919.

R. L. WILCKEN, *The Christians as the Pagan Saw Them*, New Haven-Londres, 1984.

Edouard WILL et Claude ORRIEUX, *Ioudaïsmos-Hellènismos. Essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique*, Presses universitaires de Nancy, 1986.

–, « *Prosélytisme juif* » ? *Histoire d'une erreur*, Paris, 1992.

Marek WINIARCZYK, *Euhemeros von Messene. Lieben, Werk und Nachwirkung*, Leipzig, 2002.

Jan Krzysztof WINNICKI, « Carrying off and Bringing Home the Statues of the Gods. On an Aspect of the Religious Policy of the Ptolemies towards the Egyptians », *Journal of Juristic Papyrology*, 24 (1994), p. 149-190.

Etienne WOLF, « *Miserandae sortis asellus* (Ovide, *Amores* II, 7,15) – La symbolique de l'âne dans l'Antiquité », *Anthropozoologica*, 33-34 (2001), p. 23-28.

Yosef Hayim YERUSHALMI, *Le Moïse de Freud. Judaïsme terminable et interminable*, Paris, 1993.

Jean YOYOTTE, « Potasimto de Pharbaïtos et le titre "grand combattant-maître du triomphe" », *Chronique d'Égypte*, 28 (1953), p. 101-106.

–, « Âne », *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, 1959, p. 14-15.



–, « L'Égypte ancienne et les origines de l'antijudaïsme », *Revue de l'histoire des religions*, 163 (1963), p. 133-143.
–, « Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain », *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Ve section*, vol. 89, 1980-1981, p. 91-102.
–, « La campagne palestinienne du pharaon Merneptah. Données anciennes et récentes », *in* E. M. Laperrousaz (dir.), *La Protohistoire d'Israël. De l'Exode à la monarchie*, Paris, 1990, p. 109-119.
–, *Strabon. Le voyage en Égypte*, Paris, 1997.
Louis Vico ZABKAR, *Hymns to Isis in Her Temple at Philae*, Hanovre-Londres, 1988.
Alain-Pierre ZIVIE, « Onias », *Lexikon der Ägyptologie*, 1982, t. IV, col. 569-572.
–, « Tell el-Jahudiya », *Lexikon der Ägyptologie*, 1986, t. VI, col. 331-339.




مكتبة
الفكر الجديد

المؤلف فى سطور:

فيليب بورجوه

أستاذ تاريخ الأديان فى جامعة جنيف سويسرا .

قام بعدة رحلات للبحث العلمى، وأقام فى مدينة شيكاغو حيث أجرى دراسات علمية وبحوثا وعمل فى إطار مؤسسة إلياد، وكان عضوا فى معهد برينستون للدراسات العليا وأستاذًا زائرًا فى جامعات برينستون وشيكاغو، كما دُعِيَ عدة مرات لإلقاء محاضرات فى مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية فى باريس.

ولقد نشر **فيليب بورجوه** عدة مؤلفات لدى كبرى دور النشر، ومنها: دار النشر "دى سوى"، فى سلسلة منشورات "مكتبة القرن الواحد والعشرين" وهى: "لامير دى دييه، من سيبال إلى مريم العذراء" (١٩٩٦)، ولدى دار النشر دروز فى جنيف "أبحاث عن الإله بان" (١٩٧٩) وأيضًا " أساطير عن نظام سلطة الأم: ورشة عمل جوهان جاكوب باشيفين (بالاشتراك مع نيكول ديريش وإنجى كولد وجريجوار سومير (١٩٩٩). وهو أيضا مؤلف كتاب "تمرينات فى علم الأساطير"، لدى الناشر (لابور وفيداس) فى جنيف (٢٠٠٤)، ومؤلف مشترك لكتاب" الأديان القديمة، مقدمة مقارنة (الناشر لابور وفيداس، جنيف،٢٠٠٨) وكتاب "انفعالات عنيفة" (الناشر دروز، ٢٠٠٩) و"تفسيرات موسى" (الناشر برييل، ٢٠١٠).



المترجم فى سطور

فوزية عبد المنعم العشماوى

أستاذة اللغة العربية والحضارة الإسلامية بجامعة جنيف بسويسرا، وهى أديبة ومترجمة وباحثة لدى اليونسكو والمجلس الأوروبى ولها عدة أبحاث ومؤلفات باللغات العربية والفرنسية والإنجليزية وعملت خبيرة للمناهج الدراسية لدى اليونسكو فى باريس.

- وقد نشر لها المجلس الأعلى للثقافة كتاب: "المرأة فى أدب نجيب محفوظ" (٢٠٠٣) وهى ترجمة لرسالة الدكتوراه التى حصلت عليها من جامعة جنيف بسويسرا عام ١٩٨٣، وهى أول رسالة دكتوراه عن نجيب محفوظ فى جامعة أوروبية قبل حصوله على جائزة نوبل للأداب عام ١٩٨٨.

- كما ترجمت رواية "ميرامار" لنجيب محفوظ إلى اللغة الفرنسية (الناشر دينويل، باريس ١٩٨٩)، كما ترجمت رواية صمويل بيكيت "الحب الأول والصحبة" (المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٨) ورواية "الحب" لمرجريت دورا (قصور الثقافة ١٩٩٥).

- ومن مؤلفاتها باللغة العربية لدى الناشر مدبولى "الغربة فى الوطن" (١٩٩٤) و"الإسكندرية ٦٠" ولدى الناشر شرقيات "السبع بنات فى الإسكندرية" (١٩٩٨) ونشرت فى أخبار اليوم "صورة المرأة المسلمة فى الإعلام الغربى" (٢٠٠٣)



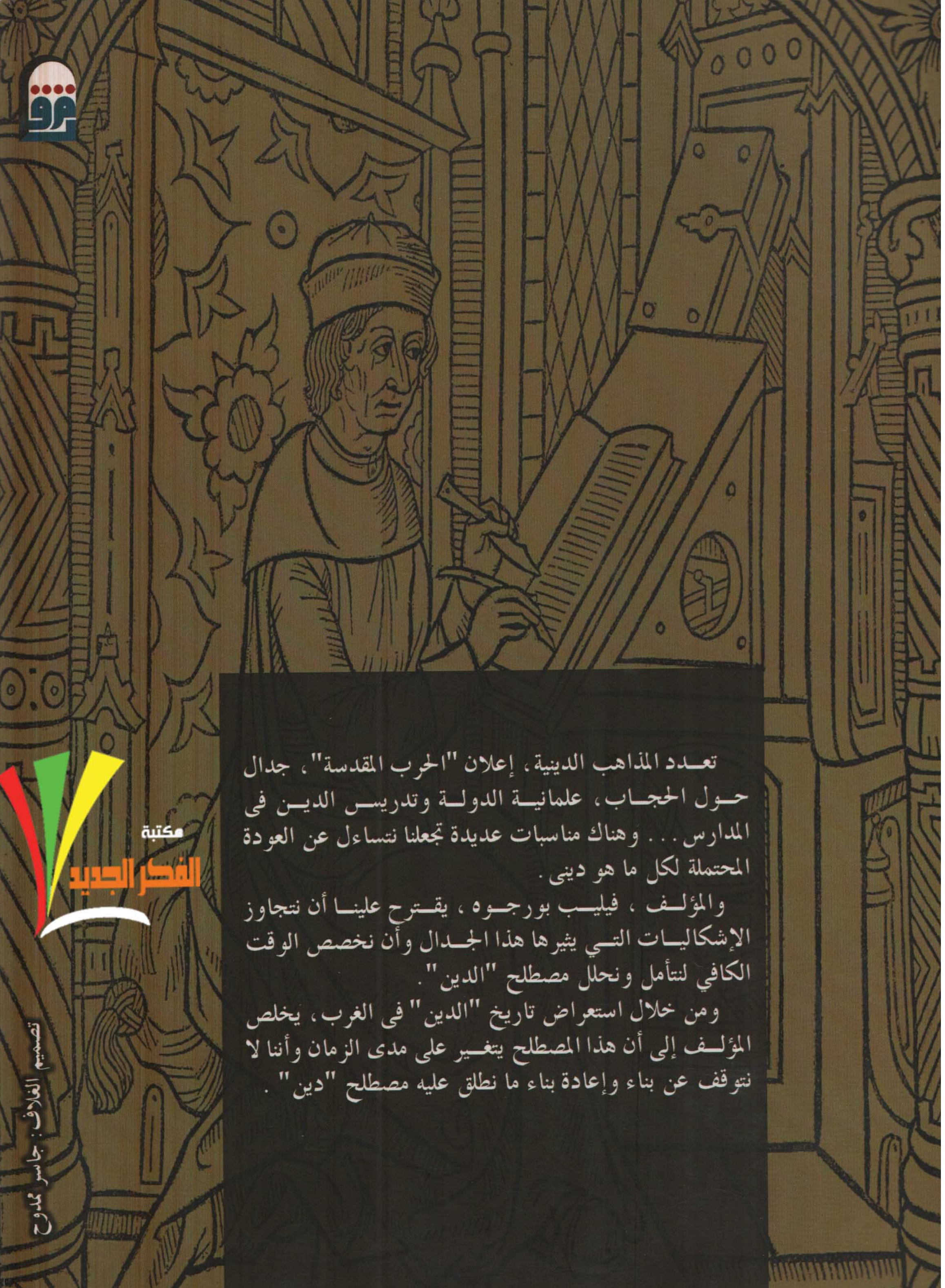
- ومن مؤلفاتها باللغة العربية، لدى دار العين للنشر، "أمواج العمر" (٢٠١٢) و"ظهور الإسلام فى أوروبا" (٢٠١٤)
- وصدر لها لدى المركز القومى للترجمة كتاب "التلميذ المهانى" (٢٠١٤).
- كما قامت بترجمة من اللغة العربية إلى الفرنسية كتاب "الزواج والطلاق فى مصر القديمة" الهيئة العامة للكتاب (٢٠٠٨)
- ومن مؤلفاتها باللغة الفرنسية كتاب "الإسلام فى الكتب المدرسية "(باريس ١٩٩٤) و"أوضاع المسلمين فى سويسرا" (جنيف ٢٠٠٠)
- عضو فى اتحاد الكتاب.
- وقد حصلت على وسام الاستحقاق من الطبقة الأولى فى العلوم والفنون عن مجموع أبحاثها فى العلوم الإسلامية عام ٢٠٠٨



التصحيح اللغوي: محمد حجاج

الإشـــراف الفني: حســـن كامل




تعـدد المذاهب الدينية، إعلان "الحرب المقدسة"، جدال حـول الحجـاب، علمانيـة الدولـة وتدريسـ الديـن فى المدارس... وهناك مناسبات عديدة تجعلنا نتساءل عن العودة المحتملة لكل ما هو دينى.
والمؤلـف، فيليـب بورجـوه، يقـترح علينـا أن نتجاوز الإشكاليـات التـي يثيرها هذا الجـدال وأن نخصص الوقت الكافي لنتأمل ونحلل مصطلح "الدين".
ومن خلال استعراض تاريخ "الدين" فى الغرب، يخلص المؤلـف إلى أن هذا المصطلح يتغـير على مدى الزمان وأننا لا نتوقف عن بناء وإعادة بناء ما نطلق عليه مصطلح "دين".
مكتبة
الفكر الجديد
تصميم الغلاف: جاسم ممدوح